

COFRADÍAS, CAPELLANÍAS Y OBRAS PÍAS

EN LA AMÉRICA COLONIAL

COORDINADORES

PILAR MARTÍNEZ LÓPEZ-CANO

GISELA VON WOBESER

JUAN GUILLERMO MUÑOZ

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

COFRADÍAS, CAPELLANÍAS Y OBRAS PÍAS EN LA AMÉRICA COLONIAL

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS
Serie Historia Novohispana / 61
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

COFRADÍAS, CAPELLANÍAS Y OBRAS PÍAS EN LA AMÉRICA COLONIAL

MA. DEL PILAR MARTÍNEZ LÓPEZ-CANO • GISELA VON WOBESER
JUAN GUILLERMO MUÑOZ CORREA

COORDINADORES



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
MÉXICO 1998



Primera edición: 1998

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS
Impreso y hecho en México

ISBN 968-36-6537-3

CONTENIDO

AUTORES

ALICIA BAZARTE MARTÍNEZ. Docente e investigadora del Instituto Politécnico Nacional. Sus líneas de investigación giran en torno de las cofradías de españoles en la ciudad de México, la cera y sus usos litúrgicos y comerciales. Es autora de: *Las cofradías de españoles en la ciudad de México, 1526-1860*, México, UAM-Azcapotzalco, 1989. Sus investigaciones actuales en curso tienen como objeto de estudio el convento de San Lorenzo, siglos XVI al XIX, y los túmulos funerarios en la ciudad de Zacatecas.

THOMAS CALVO. Director del Centre d'Études Mexicaines et Centraméricaines. Entre sus publicaciones destacan: *Guadalajara y su región en el siglo XVII, población y economía*, Guadalajara (México), 1992; *Poder, religión y sociedad en la Guadalajara del siglo XVII*, Guadalajara (México), 1992; *Guadalajara y el Nuevo Mundo. Nuño Beltrán de Guzmán: semblanza de un conquistador* (en colaboración con A. Blázquez), Guadalajara (España), 1993; *L'Amérique ibérique de 1570 à 1910*, París, 1994.

WILLIAM J. CALLAHAN. Profesor de Historia y rector del Victoria College (Universidad de Toronto). Es autor de: *Honor, Commerce and Industry in Eighteenth-Century Spain*, Boston, 1972; *La Santa Hermandad del Refugio y Piedad de Madrid, 1618-1832*, Madrid, 1979; *Church, Politics and Society in Spain, 1750-1824* (traducida al español como *Iglesia, poder y sociedad en España, 1760-1874*, Madrid, Ediciones Nerea, 1989). Ha colaborado en varias obras colectivas, entre las cuales puede citarse su trabajo: "From Unity to Pluralism: Religion and Church", en J. H. Elliot, *The Hispanic World*, Londres, 1991, y su participación en la obra de H. McLeod (ed.), *European religion in the Age of Great Cities, 1830-1930*, Londres, Nueva York, 1995.

FRANCISCO JAVIER CERVANTES BELLO. Miembro del Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades e integrante del Seminario de Historia Urbana de la Universidad Autónoma de Puebla. Se ha dedicado a investigar temas relacionados con el crédito, fruto de lo cual han sido

varios artículos. Concluyó su tesis doctoral, en El Colegio de México, sobre el crédito y los capitales eclesiásticos en Puebla durante la primera mitad del siglo XIX. Ha tratado también temas relacionados con la Iglesia y con la historia urbana. Actualmente está trabajando problemas espaciales y crediticios en la ciudad de Puebla en el siglo XVII. Tiene a su cargo un seminario financiado por CONACYT, cuyo proyecto lleva por nombre Puebla y su Entorno Agrario en la Historia.

MARCELA ROCÍO GARCÍA HERNÁNDEZ. Ha centrado sus estudios en la organización, el gobierno, la economía y la vida cotidiana en los conventos de religiosos de la Orden del Carmen Descalzo. Actualmente está desarrollando una investigación sobre las capellanías y la economía de los conventos de dicha orden en la época colonial. Colaboró en la obra: *El Santo Desierto de los Leones, Cuajimalpa*, México, Ediciones de la Delegación de Cuajimalpa, 1993.

MARTA EUGENIA GARCÍA UGARTE. Doctora en Historia por la Universidad Iberoamericana, miembro del Sistema Nacional de Investigadores. Actualmente es investigadora del Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM. Ha enfocado su interés en la historia de la Iglesia católica, tema sobre el cual ha publicado varios artículos y un libro: *Las relaciones Iglesia-Estado en la época actual.* Tiene publicados varios libros sobre la historia del estado de Querétaro; entre ellos: *Hacendados y rancheros queretanos, 1780-1920*, y *Génesis del porvenir. Sociedad y política en Querétaro, 1913-1940.*

ASUNCIÓN LAVRIN. Pertenece al cuerpo docente de Arizona State University. Sus campos de investigación se dividen entre la historia de la mujer y el feminismo en Hispanoamérica en el siglo XX, y la historia de la mujer, la religión y la Iglesia en Nueva España. Entre sus publicaciones más recientes se encuentran: *Women, Feminism, and Social Change in Argentina, Chile and Uruguay, 1880-1940*, Lincoln, University of Nebraska Press, 1995; "Vida Conventual: rasgos históricos", en Sara Poot Herrera (ed.), *Sor Juana y su mundo: una mirada actual*, México, Universidad del Claustro de Sor Juana, 1995; "Viceregal Culture", en Roberto González Echevarría y Enrique Pupo-Walker (ed.), *The Cambridge History of Latin American Literature*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, v. 1, p. 286-335.

ABELARDO LEVAGGI. Desarrolla su trabajo académico en la Universidad de Buenos Aires. Historiador del derecho, dedicado a la investigación de diversos temas de la historia del derecho indiano y del derecho nacio-

nal argentino en íntima relación con la historia social. Entre sus publicaciones más recientes se encuentran: *El virreinato rioplatense en las visitas fiscales de José Márquez de la Plata*, Buenos Aires, UMSA, 1988, 3 v.; *Manual de historia del derecho argentino. Castellano-indiano/Nacional*, Buenos Aires, Depalma, 1986-1991, 3 v.; *Las capellanías en la Argentina. Estudio histórico-jurídico*, Buenos Aires, UBA, 1992; y coordinador y coautor de: *El aborigen y el derecho en el pasado y el presente*, Buenos Aires, UMSA, 1990, y *Fuentes ideológicas y normativas de la codificación latinoamericana*, Buenos Aires, UMSA, 1992.

ROSALVA LORETO LÓPEZ. Es investigadora del Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad Autónoma de Puebla e integrante del Seminario de Historia Urbana. Doctora en Historia por El Colegio de México. Especialista en estudios sobre monjas. Ha publicado diversos artículos sobre este tema, entre los que destaca: "Familias y conventos en Puebla de los Ángeles durante las reformas borbónicas: los cambios del siglo XVIII", Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires. Se ha adentrado también en problemas de historia urbana y de vida privada; fruto de ello es: "Familiar Religiosity and Images in the Home: Eighteenth-Century Puebla de los Angeles, México", *Journal of Family History*.

ELISA LUQUE ALCAIDE. Investigadora de la Universidad de Navarra, España. Doctora en Historia de América por la Universidad de Sevilla. Sus principales líneas de investigación se han centrado en la historia de la evangelización y de la educación en América durante la época virreinal. Actualmente está desarrollando varios proyectos relativos al estudio de las cofradías de fieles y los instrumentos de pastoral catequética en América. Entre sus publicaciones destacan: *La Sociedad Económica de Amigos del País de Guatemala*, Sevilla, CSIC, 1962; *La educación en Nueva España en el siglo XVIII*, Sevilla, CSIC, 1970; *La Iglesia y América* (en colaboración con J. I. Saranyana), Madrid, MAPFRE, 1992; y *La Cofradía de Aránzazu de México (1691-1799)*, Pamplona, Eunate, 1995.

ROSA MARÍA MARTÍNEZ DE CODES. Es profesora titular en la Universidad Complutense de Madrid, licenciada en Filosofía y doctora en Historia de América. Su trabajo de investigación se inscribe en el ámbito de la historia de la ideas y en el campo de la historia eclesiástica americana, preferentemente en los siglos XVIII y XIX. Entre sus obras se encuentran: "La Iglesia en el ordenamiento jurídico de las Leyes de Indias", 1987; "Los sínodos de Santiago de Chile 1688 y

1763. Valoración comparada de sus constituciones", 1986; "La política religiosa de los Borbones y su impacto en la actitud de la Iglesia indiana frente a las guerras independentistas", 1994; y su monografía *La Iglesia católica en la América independiente. Siglo XIX*, 1992, que forma parte del principal proyecto editorial de la Fundación Mapfre (Las Colecciones Mapfre 1492).

MA. DEL PILAR MARTÍNEZ LÓPEZ-CANO. Es investigadora del Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM. Sus principales líneas de investigación han sido el crédito novohispano en el siglo XVI y la historia del derecho. Entre sus publicaciones se encuentra: *El crédito a largo plazo en el siglo XVI. Ciudad de México, 1550-1620*, México, UNAM, 1995. Ha coordinado la obra colectiva *Iglesia, Estado y economía, siglos XVI al XIX*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Doctor José María Luis Mora, 1995, y la edición de la obra de Nicolás de Yrolo Calar, *La Política de Escrituras*, México, UNAM, 1996 (primera edición: 1605).

CYNTIA MONTERO RECORDER. Etnohistoriadora, egresada de la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Colaboró en la recopilación, depuración, descripción y catalogación del grupo documental: *Juzgado de Testamentos, Capellanías y Obras Pías* (JTCOP) en el Archivo General de la Nación de México. Su principal tema de investigación es el aspecto religioso de las capellanías. Entre sus publicaciones se encuentran: "El ordenamiento de la documentación del juzgado de testamentos, capellanías y obras pías" y "Un acercamiento al juzgado de testamentos, capellanías y obras pías, por medio de su documentación" (en prensa).

JUAN GUILLERMO MUÑOZ CORREA. Actualmente es profesor del Departamento de Historia de la Universidad de Santiago de Chile. Doctor por la Universidad Complutense (España). Entre sus publicaciones destacan: *Documentos relativos a indígenas, Chile central, siglo XVII*, Santiago, USACH; *Pobladores de Chile, 1565-1580*, Temuco, Universidad de la Frontera, 1989 (Serie Quinto Centenario); y es coautor de: *Familias fundadoras de Chile, 1540-1600*, Santiago de Chile, 1992, y *La Universidad de Santiago de Chile. Sobre sus orígenes y su desarrollo histórico*, Santiago, Editorial Salesiana, 1987.

ALFONSO W. QUIROZ. Doctor en Historia Latinoamericana (Columbia University, 1986) y profesor del Departamento de Historia (Baruch College y Graduate School, City University of New York). Entre sus publicaciones destacan: *Domestic and Foreign Finance in Modern Peru,*

1850-1950: Financing Visions of Development y *Deudas olvidadas: instrumentos de crédito en la economía colonial peruana, 1750-1820.*

JOHN F. SCHWALLER. Doctor en Historia Colonial Latinoamericana por la Universidad de Indiana. Tiene publicados varios libros sobre la historia de la Iglesia en México; entre ellos: *Orígenes de la riqueza de la Iglesia en México*; *Ingresos eclesiásticos y finanzas de la Iglesia, 1523-1600*, y *Partidos y párrocos bajo la real corona en la Nueva España, siglo XVI*. Actualmente es profesor de historia y vicerrector de la Universidad de Montana y director de la Academia Franciscana de Historia de América.

GISELA VON WOBESER. Es investigadora del Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, doctora en Historia, miembro del Sistema Nacional de Investigadores y miembro de número de la Academia de la Historia. Destacada estudiosa de temas de historia agraria y del crédito, ha participado en numerosas reuniones académicas. Entre sus publicaciones más relevantes se encuentran: *La formación de la hacienda en la época colonial. El uso de la tierra y el agua*, México, UNAM, 1983; *La hacienda azucarera en la época colonial*, México, SEP, UNAM, 1988; y *El crédito eclesiástico en Nueva España, siglo XVIII*, México, UNAM, 1994.

PRESENTACIÓN

Durante el antiguo régimen, en el ámbito hispano, existió una serie de instituciones y fundaciones, promovidas y sostenidas por la sociedad civil, que tenían una finalidad religiosa, a la vez que desempeñaban una importante función económica y social. Entre ellas se contaban las cofradías, las obras pías y las capellanías de misas.

Las cofradías eran asociaciones de fieles que servían para dar asistencia espiritual y material a sus miembros. Algunas llegaban a poseer cuantiosos bienes que utilizaban para construir iglesias, conventos u oratorios, o para mantener colegios, hospitales y otras instituciones de beneficencia. En los pueblos de indios, las cofradías llegaban a controlar la mayor parte de la riqueza existente.

Las obras pías eran fundaciones que implicaban la donación de un capital, destinado a apoyar a los sectores desprotegidos de la sociedad, como huérfanos, viudas, doncellas sin dote y pobres. También podían emplearse para fortalecer la vida religiosa, mediante el financiamiento de fiestas y ceremonias, el suministro de velas, aceite y flores, o la propagación del culto a un santo o a una advocación de la Virgen.

Las capellanías de misas tenían la finalidad de mantener a un capellán, que recibía una renta anual, para que oficiara un número determinado de misas, en memoria del alma del fundador.

La finalidad de esta obra es comparar el desarrollo y la importancia de las cofradías, las fundaciones piadosas y las capellanías en España y en los diferentes reinos americanos. En este volumen se recogen 17 artículos sobre varios aspectos relacionados con el tema. Dos artículos se refieren a España; once, a la Nueva España; uno, al Perú; uno, al Río de la Plata, uno es un estudio comparativo entre la cofradía de Aránzazu de Lima y México y, finalmente, uno se refiere, a Chile.

Las cofradías y las fundaciones piadosas surgieron en Europa en la Edad Media y se fortalecieron durante la época moderna, ya que fue en este periodo cuando se popularizó la idea del Purgatorio y aumentó la preocupación por la suerte de las almas después de la muerte de las personas. Se creía que entre las diferentes vías que existían para encaminar el alma hacia su salvación estaban los rezos, las penitencias, las donaciones piadosas, la celebración de misas, la adquisición de bulas de difuntos y las limosnas.

William J. Callahan señala que el gran auge de las fundaciones piadosas en América se debió al hecho de que la colonización coincidió con el momento de mayor expansión de las cofradías y hermandades en España. Así, la pertenencia a una cofradía y la fundación de capellanías y de obras pías se convirtieron en una parte importante del estilo de vida de los americanos.

Cynthia Montero Recorder resalta que el sufragio más apreciado era la santa misa, lo que explica la importancia que tuvieron las misas de difuntos y la gran divulgación de las capellanías. Por el otro lado, las fundaciones piadosas tenían la finalidad de restituir la riqueza obtenida indebidamente.

Toda la población se preocupó por la salvación de sus almas y los diferentes sectores participaron en las cofradías y en la donación de obras pías de acuerdo con sus posibilidades. La participación de los eclesiásticos fue destacada. Francisco Javier Cervantes Bello demuestra cómo en la Puebla del siglo XVI las fundaciones de capellanías se originaron en el propio cabildo eclesiástico, mientras que John F. Schwaller señala que los fundadores de la congregación de San Pedro eran clérigos y Marcela Rocío García Hernández habla de los ejercicios espirituales que hacían los carmelitas.

La contribución de los laicos en la donación de obras pías y en la fundación de capellanías fue muy importante, como se manifiesta en el artículo de Rosalva Loreto López, quien se refiere a una dama adinerada de la sociedad poblana, que, en el siglo XVIII, destinó la mayor parte de su fortuna para obras de beneficencia.

Los sectores bajos de la sociedad canalizaron sus inquietudes sobre el más allá mediante la fundación de cofradías. Alicia Bazarte Martínez se refiere a la gran diversidad de personas que pertenecían a cofradías en la ciudad de México y al importante papel que desempeñaron en la sociedad.

Los trabajos de John F. Schwaller y Thomas Calvo permiten adentrarse en dos asociaciones piadosas de la Nueva España, de los siglos XVI y XVII: en la congregación de San Pedro y la Tercera Orden de Santo Domingo, al analizar quiénes eran sus miembros y cuáles eran las razones por las que pertenecían a estas organizaciones. Una preocupación similar se encuentra en el artículo de Elisa Luque Alcaide, quien estudia las cofradías de Aránzazu en Lima y en la ciudad de México y el papel de los vascos en estas corporaciones.

Las fundaciones y las asociaciones piadosas crearon una estructura de apoyo y solidaridad mutua. William J. Callahan señala que cada una tenía una forma de organización particular y que los esfuerzos por establecer una normatividad generalizada y por controlar el fenómeno desde las altas esferas eclesiásticas parecen haber dado pocos resultados. Así, la pretensión de que la Hermandad del Refugio, vinculada con la corte de Madrid, se divulgara por el resto de España y en Indias resultó infructuosa.

En virtud de que la mayor parte de las manifestaciones piadosas tenía un sustrato económico y de que, por otro lado, cada fiel contabilizaba las indulgencias obtenidas, Asunción Lavrin acuña el término de "economía espiritual" y plantea que las actividades en favor del alma constituían una inversión para obtener una posición mejor en el más allá. Esta vinculación entre principios religiosos, aspectos sociales y económicos es destacada también por Gisela von Wobeser al analizar las capellanías de misas en Nueva España.

Ma. del Pilar Martínez López-Cano señala que las obras pías y las capellanías se valían de los mismos instrumentos de crédito que imperaban en el resto de la sociedad, y describe las diferentes formas mediante las cuales se podía fundar una capellanía en el siglo XVI en la Nueva España, así como las opciones de inversión a las que se recurrió para situar los capitales. Juan Guillermo Muñoz Correa analiza también este aspecto en la región de Colchagua (Chile) en el siglo XVII, las estrategias de la elite "frente a la tierra y al cielo" y su interés en estas fundaciones.

Varios trabajos se refieren al impacto que las fundaciones piadosas tuvieron en la economía. Marta Eugenia García Ugarte señala sus efectos sobre la agricultura en Querétaro, al referirse al gran número de gravámenes procedentes de obras pías y capellanías que tuvieron las haciendas de Querétaro en el siglo XVIII. Alfonso W. Quiroz afirma que el crédito de obras pías, bien empleado como lo hacían los jesuitas, resultaba un incentivo benéfico para la economía.

Tanto Marcela Rocío García Hernández como Alfonso W. Quiroz describen la importancia que las capellanías tuvieron para el sostenimiento de los conventos de los carmelitas y los jesuitas, respectivamente, y la primera describe las estrategias de inversión que utilizaron los carmelitas.

Abelardo Levaggi estudia otro aspecto poco conocido de estas fundaciones: el papel y la importancia de los patronos en las capellanías y, en concreto, en las que se fundaron en el Río de la Plata.

Asunción Lavrin se refiere a los fines materiales de las cofradías y llega a la conclusión de que se destinaron más fondos a estos fines que a los espirituales, privilegiándose en última instancia los intereses de los vivos por encima de los de los muertos.

Las relaciones políticas y jerárquicas que se daban dentro de las asociaciones piadosas son detalladas por Tomás Calvo, quien asimismo se refiere a los nexos de parentesco que existían en su seno.

La gran riqueza que lograron atesorar las cofradías, las capellanías y las obras pías fue codiciada por el poder civil, que diseñó múltiples mecanismos para apropiarse de ella: imposiciones especiales, impuestos, apropiación de rentas correspondientes al papado, como las bulas de difuntos, préstamos forzosos y enajenaciones, entre otros. Esta tendencia se acre-

centó hacia finales del siglo XVII y principios del XIX, cuando el estado Borbón trató de salvar la quebrada economía del reino.

La política de apropiación masiva de bienes eclesiásticos se inició con la expulsión de los jesuitas y la consecuente enajenación de todos sus bienes, a la que siguieron numerosos préstamos forzosos, que debilitaron la economía de las instituciones. El golpe final lo constituyeron las disposiciones sobre la Consolidación de Vales Reales (en 1798 para España y en 1804 para América), que minaron las bases sobre las cuales se asentaba la economía de las fundaciones piadosas, de las instituciones de beneficencia y de las cofradías. Estas acciones fueron posibles debido a que el pensamiento ilustado del siglo XVIII propició un ambiente favorable para llevar a cabo estas medidas, aspecto que aborda ampliamente, en su trabajo, Rosa María Martínez de Codes.

La realización de la presente publicación sólo fue posible gracias al apoyo recibido de diversas instituciones y fundaciones. El Instituto Panamericano de Geografía e Historia financió el proyecto entre 1993 y 1995, lo que permitió la realización de varias de las investigaciones y de un primer congreso en Chile y un segundo en México, realizados respectivamente en Santiago de Chile (Universidad de Santiago de Chile, 1994) y en la ciudad de México, en 1997. La Dirección General de Asuntos del Personal Académico de la Universidad Nacional Autónoma de México asumió los gastos del proyecto entre 1996 y 1997 y costeó una parte de la realización del congreso, llevado a cabo en febrero de 1997 en la ciudad de México. Este último congreso contó asimismo con la generosa ayuda del Centro de Estudios de Historia de México, Condumex, y de su director, Manuel Ramos. Queremos expresar, igualmente, nuestro agradecimiento a los moderadores de las mesas: Solange Alberro, Pilar Gonzalbo, Leonor Ludlow y Manuel Ramos, quienes dirigieron las discusiones durante el encuentro.

MA. DEL PILAR MARTÍNEZ LÓPEZ-CANO
GISELA VON WOBESER
JUAN GUILLERMO MUÑOZ CORREA

COFRADÍAS Y CAPELLANÍAS EN EL PENSAMIENTO ILUSTRADO DE LA ADMINISTRACIÓN BORBÓNICA (1760-1808)

ROSA MARÍA MARTÍNEZ DE CODES

La Iglesia Católica ha demostrado durante siglos su capacidad para involucrarse en áreas de actividad social. A finales del siglo XVIII, las medidas desvinculadoras decretadas por Carlos IV contra los bienes y capitales de obras pías, hospitales, hospicios, cofradías, etcétera, erosionaron las bases fundacionales que financiaban sus numerosos compromisos benéficos de ayuda social.

Como es bien sabido, cofradías y obras pías aparecen en un real decreto del 25 de septiembre de 1798 como establecimientos de carácter público, cuyos bienes raíces, diferenciados del conjunto de bienes vinculados en "manos muertas", son objeto de enajenación en virtud de la autoridad soberana de Carlos IV.

No se trata, pues, de la venta de bienes en "manos muertas",[1] sino de los bienes vinculados a una serie de fundaciones y establecimientos considerados como entidades públicas y sometidos por tanto al control de la Corona en su política restrictiva y limitadora de la vinculación de la propiedad raíz.

Hasta entonces, la política fiscal de la Corona no parece haber modificado sus planteamientos en cuanto a la apropiación de los recursos eclesiásticos, ya fuera vía impuesto ordinario[2] o mediante exacción extraor-

[1] Nombre aplicado a todo instituto o corporación imposibilitado de enajenar la hacienda raíz que constituía su dotación permanente. Estas "manos muertas" eran la Iglesia, la nobleza e hidalguía, con sus bienes mayorazgos, las corporaciones municipales, las órdenes militares e incluso la Corona.

A finales del siglo XVIII, la Corona amplió la denominación de "manos muertas" a un conjunto de establecimientos y fundaciones piadosas, a efectos del gravamen del 15 % impuesto por real decreto de 21 de agosto de 1795 sobre las nuevas vinculaciones de toda clase de bienes raíces, fuesen para mayorazgo, mejora o agregación, o para fundaciones pías y demás adquisiciones de las "manos muertas". *Novísima recopilación de las Leyes de España (1805)*, Ley 18, T. R. Libro I, Madrid, BOE, 1992, 6 v.

[2] Antes de 1792, diversas rentas eclesiásticas se hallaban vinculadas a la Real Hacienda como ingresos ordinarios. La *Memoria de Canga Argüelles*, de 1800, escrita por orden del secretario de Hacienda Miguel Cayetano Soler, menciona que en España pertenecen a las "rentas eclesiásticas": 1° el escusado; 2° los tercios reales; 3° la bula de la Santa Cruzada; 4° el subsidio ordinario llamado de galeras; 5° el

dinaria.[3] ¿Inauguran los cuatro decretos de 25 de septiembre de 1798 un cambio de rumbo respecto del futuro de los bienes amortizados? ¿Se trata de un recurso fiscal necesario para hacer frente al déficit público, o debe interpretarse como una medida liberalizadora de la propiedad en consonancia con los principios en auge de la economía política?

La política del Estado borbónico de recurrir a la venta de una parte importante de las "manos muertas" y a la enajenación de los bienes raíces pertenecientes a hospitales, hospicios, cofradías, memorias, obras pías, etcétera, ha sido interpretada en la historiografía tradicional como medida de control sobre la Iglesia, por parte de un régimen que iniciaba así un plan nuevo de laicización de los recursos eclesiásticos. Esta versión, que entronca con el pensamiento divulgador de un antagonismo institucional entre la Iglesia y el Estado, ha ido cediendo terreno ante el avance de una línea de investigación que imputa a la grave crisis financiera de la monarquía española su política de ventas de bienes vinculados, civiles y eclesiásticos, y las medidas legales adoptadas.

Todo parece indicar, con base en los últimos aportes científicos, que la política fiscal y financiera de la Corona estuvo estrechamente relacionada con el problema de la deuda y con la inminente bancarrota del gobierno de Carlos IV.[4] Los entonces responsables de las finanzas estatales,

producto de los bienes propios de los maestrazgos de las órdenes militares de Calatrava, Santiago, Montesa y Alcántara; 6° los espolios de los obispados y las rentas de las vacantes; 7° la renta llamada de amortización y sello propio de Valencia, Cataluña y Mallorca; 8° las medias anatas y mesadas eclesiásticas; 9° los diezmos novales. *Diccionario de Hacienda con aplicación a España*, Madrid, 1834, t. II, p. 555.

[3] El nivel de presión fiscal aumentó considerablemente después de 1793, como resultado de la necesidad de aumentar los ingresos requeridos para la guerra contra Francia. Para una visión de conjunto, véase: R. Herr, *Rural Change and Royal Finances in Spain at the End of the Old Regime*, Berkeley, 1989. Un ejemplo particular de las continuas demandas por parte del Estado a los cabildos catedralicios puede consultarse en A. López Ferreiro, *Historia de la Santa A. M. Iglesia de Santiago de Compostela*, Santiago de Compostela, 1898-1909, t. 11, p. 77, 97-99.

[4] R. Herr, *España y la revolución del siglo XVIII*, Madrid, 1964; "Hacia el derrumbe del Antiguo Régimen", en *Moneda y Crédito*, Madrid, 1971, 118, p. 37-100; "El significado de la desamortización en España", en *Moneda y Crédito*, Madrid, 1974, 131, p. 55-94; "El experimento de los Vales Reales", en A. Otazu, *Dinero y crédito (siglos XVI a XIX)*, Madrid, 1978, p. 115-123; *La Hacienda Real y los cambios rurales en la España de finales del Antiguo Régimen*, Madrid, 1991. M. Artola, *Los orígenes de la España contemporánea*, 2 v., Madrid, 1959; *La burguesía revolucionaria (1808-1874)*, Madrid, 1973; *Antiguo Régimen y revolución liberal*, Barcelona, 1978; *La Hacienda del Antiguo Régimen*, Madrid, 1982; "Desamortización y Hacienda", en *Jornadas de Desamortización y Hacienda Pública (1982)*, Servicio de Publicaciones del Ministerio de Agricultura, Madrid; M. Artola y L. Mª Bilbao (ed.), *Estudios de Hacienda: de Ensenada a Mon*, Madrid, 1984. F. Tomás y Valiente, *El marco político de la desamortización en España*, Barcelona, 1971; "Recientes investigaciones sobre la desamortización: intento de síntesis", en *Moneda y Crédito*, Madrid, 1974, 131, p. 95-160; "El proceso de desamortización de la tierra en España", en *Agricultura y Sociedad*, Madrid, 1978, 7, p. 11-33; "Desamortización y Hacienda Pública. Reflexiones: entre el balance, la crítica y las sugerencias", en *Hacienda Pública Española*, Madrid, 1982, 77 p. 15-31; J. P. Merino, "La Hacienda de Carlos IV", en *Hacienda Pública Española*, Madrid, 1981, 69, p. 139-181; "Hacienda, deuda pública y desamortización con Carlos IV", en *Jornadas de Desamortización y Hacienda Pública (1982)*, *op. cit.*; *Las cuentas de*

Francisco Cabarrús, Francisco de Saavedra, Miguel Cayetano Soler, Manuel Sixto Espinosa, etcétera, tratando de establecer arbitrios y buscar soluciones a los graves apuros financieros del Estado, propusieron diversas medidas entre las que se encuentra la venta de un importante número de bienes vinculados pertenecientes a hospitales, hermandades, patronatos, obras pías y órdenes militares.

La historiografía de esta primera desamortización apenas ha tenido en cuenta la existencia de un proyecto reformista, marco en el cual la oposición a las vinculaciones civil y eclesiástica venía manifestándose, desde hacía años, a través de distintos indicadores, que requieren una reflexión equilibrada.

El proceso de reformas que se lleva a cabo en materia de vinculaciones de bienes raíces, durante la segunda mitad del siglo XVIII, exige conocer el apoyo doctrinal elaborado desde la administración y las sociedades económicas bajo Carlos III; los esfuerzos regios por contener las vinculaciones de bienes raíces y su proyección legal a partir de los informes y memorias que elabora Miguel Cayetano Soler, el máximo protagonista de los decretos desamortizadores.

No se trata de ofrecer una explicación reduccionista de la venta de tales bienes vinculados. Por el contrario, estoy convencida del peso que la crisis financiera de la Corona ejerció en la sanción de los mencionados decretos, aunque ello no debe privarnos de una comprensión más amplia de las causas del ataque a determinados bienes amortizados. Sopesar los argumentos jurídico-doctrinales detrás de los económicos no devalúa, en este caso, la importancia de lo económico.

Mi intención es demostrar en este trabajo cómo las medidas sancionadas por urgencias financieras entroncan con un desarrollo doctrinal opuesto a una forma de propiedad colectiva, que choca con la racionalidad ilustrada además de hacerlo con los intereses de la economía nacional centralizada.

La doctrina elaborada en la segunda mitad del siglo XVIII contraria a las amortizaciones y mayorazgos, cuyas consecuencias negativas y perjui-

la administración central española, 1750-1820, Madrid, 1987; J. Fontana, *La quiebra de la monarquía absoluta, 1814-1820. La crisis del Antiguo Régimen en España*, Barcelona, 1971; *Hacienda y Estado en la crisis final del Antiguo Régimen: 1823-1833*, Madrid, 1973; *Cambio económico y actitudes políticas en la España del siglo XIX*, Barcelona, 1973; *La revolución liberal (Política y Hacienda en España 1833-1845)*, Madrid, 1977; "La desamortización de Mendizábal y sus antecedentes", en *Historia agraria de la España contemporánea. 1. Cambio social y nuevas formas de propiedad*, Barcelona, 1985. G. Anes, *Economía e Ilustración en la España del siglo XVIII*, Barcelona, 1969; "La economía española, 1782-1829", en *El Banco de España. Una historia económica*, Barcelona, 1970; *El Antiguo Régimen: los Borbones*, Madrid, 1975; "La reforma de la Hacienda durante el reinado de Carlos III", en *Hacienda Pública Española*, 1990 (Monografías, 2): *Carlos III y la Hacienda Pública*. J. W. Callahan, *Iglesia, poder y sociedad en España, 1750-1874*, Madrid, 1989. C. Hermann, *L'Eglise d'Espagne sous le patronage royal, 1474-1834*, Madrid, 1988.

cios denuncia, aparece expuesta entre otras obras en el *Tratado de la Regalía de Amortización* de Campomanes, la *Instrucción reservada* redactada por Floridablanca y el *Informe sobre la Ley Agraria* de Jovellanos. Con distintos matices y propuestas de actuación selectivas, todas coinciden en la necesidad de limitar aquellas instituciones que obstaculizaban la libre circulación de bienes y en última instancia frenaban la productividad.

Los primeros informes elaborados en el reinado de Carlos III para contener las vinculaciones de bienes raíces se retrotraen, en opinión de algunos especialistas,[5] a las alegaciones fiscales de don Francisco Carrasco y de don Pedro Rodríguez Campomanes, remitidas al Consejo de Castilla el 26 de junio de 1765, junto con una minuta de la Pragmática que ellos proponían como norma para limitar la amortización de bienes en manos del clero. Como complemento de su alegación fiscal, Campomanes elaboró el citado *Tratado de la Regalía de Amortización*, donde procuraba demostrar no sólo con razonamientos jurídicos, sino con la experiencia histórico-jurídica de otros países europeos, la potestad que tienen los reyes para promulgar tales leyes, sin concurrencia de la jerarquía eclesiástica y sin agravio de la religión.

Aquel expediente contó con el respaldo de la Diputación de las Cortes, pero fracasó ante la resistencia de la mayoría de los miembros del Consejo de Castilla, quienes argumentaron, con base en el Auto Acordado de 1677, que no existía estado de extrema necesidad en el cuerpo social para que el rey pudiera legislar de modo perjudicial para los eclesiásticos y sus bienes.[6]

El voto particular de los discrepantes del consejo evidencia que a la altura de 1766 no existía en los círculos oficiales intención de limitar hacia el futuro la adquisición de bienes raíces por las "manos muertas" eclesiásticas;[7] si bien, se observa al finalizar la década de los años sesenta y al inicio de los setenta la formación de una nueva jurisprudencia favorable al control y la disminución de la amortización eclesiástica: "á lo menos movió á muchos jueces á mirar con mas circunscripción los pleitos sobre herencias de regulares".[8]

[5] F. Tomás y Valiente, *El marco político de la desamortización en España...*, *op. cit.*, y estudio preliminar al *Tratado de la regalía de amortización*, Madrid, 1988; G. Anes, *Economía e Ilustración...*, *op. cit.*; S. de Moxo, "Un medievalista en el Consejo de Hacienda: don Francisco Carrasco, marqués de la Corona (1715-1781)", en *Anuario de Historia del Derecho Español*, XXIX, 1959; M. Cuenca Toribio, *Don Pedro Iguanzo y Rivero (1764-1836), el último prelado del Antiguo Régimen*, Pamplona, 1965; Margarita Ortega, "El problema de la tierra en el Expediente de Ley Agraria", en *Estudios de Historia Social*, Madrid, n. 20-21, 1982, p. 291-400; A. Domínguez Ortiz, *Sociedad y Estado en el siglo XVIII español*, Barcelona, 1984.

[6] El texto íntegro de la consulta del consejo puede verse en: Pedro Iguanzo y Rivero, *El dominio sagrado de la Iglesia en sus bienes temporales. Cartas contra los impugnadores de esta propiedad...*, Salamanca, 1823, v. II, p. 409-432.

[7] El voto particular aparece citado en *op. cit.*, y *loc. cit.* en nota 6.

[8] J. Sempere y Guarinos, *Historia de los vínculos y mayorazgos*, Madrid, 1847, p. 191.

Años después, en el seno de la Sociedad Económica de Amigos del País de Madrid, tuvo lugar, por iniciativa del Consejo de Castilla y, especialmente, de su fiscal Campomanes, un debate en torno a la llamada "cuestión agraria nacional". En septiembre de 1783, la Sociedad Matritense creó una "Comisión o Junta Particular de Ley Agraria", bajo la presidencia de Melchor de Jovellanos, a la que se integraron los miembros más significativos de la elite ilustrada: Cabarrús, Guevara Vasconcelos, Pérez Villamil, Sempere y Guarinos, etcétera.

El objetivo principal, dictaminar escuetamente a qué causas se atribuía el atraso agrícola, obligó a los miembros de la junta a abordar la cuestión de los vínculos y mayorazgos. Muy pocos se atrevieron a plantearla abiertamente y, como se sabe, la Sociedad Matritense decidió en septiembre de 1787 encargar la redacción del *Informe sobre la Ley Agraria* a Jovellanos, quien se tomó siete años antes de sacarlo a la luz, en el mes de abril de 1794.[9]

En uno de los mencionados miembros de la junta, Juan Sempere y Guarinos, sobrevivió el deseo de seguir ocupándose del tema, a título personal, después de disuelta la junta y finalizadas dos obras en las que llevaba trabajando años, durante el tiempo que fue secretario del marqués de Villena.[10]

Promovido a la Fiscalía de la Chancillería de Granada en 1789, Sempere volvió a retomar el hilo del problema agrario ciñéndose ahora a uno de sus aspectos más controvertidos: "Lo contraje a un solo ramo y escribí la historia de los vínculos y mayorazgos. No tiene toda la lima que yo quisiera darle. Mas, tal cual está, puede ser útil su impresión, y esto me ha movido a publicarla."[11]

La *Historia de los vínculos y mayorazgos* es un alegato documentado de la falsedad de la tesis que pretende fundamentar, desde la perspectiva del derecho natural, la legitimidad de los bienes vinculados y de los mayorazgos. Con plena intencionalidad reformadora plantea desde los primeros capítulos las formas histórico-legales que ha adoptado la propiedad en diferentes lugares y tiempos. Se retrotrae a la Edad Media, donde sitúa el origen de aquellas formas de tenencia feudales, cuales eran las vinculaciones y los mayorazgos, cuya supervivencia hasta los siglos XVII y XVIII su-

[9] L. Domerque, *Jovellanos è la Societé Economique des Amis du Pays de Madrid*, Toulouse, 1971, y G. Gómez de la Serna, *Jovellanos, el español perdido*, Madrid, 1975.

[10] Nos referimos al *Ensayo de los escritores del reinado de Carlos III (1785-1789)* y a la *Historia del lujo y las leyes suntuarias* (1788). Existe edición facsimilar de ambos en Madrid, Gredos, 1969, y Madrid, Atlas, 1973, respectivamente.

[11] La obra fue terminada en 1803 y publicada en 1805. El autor quiso incluirla en su *Biblioteca Española Económico Política*, aparecida en Madrid entre 1801 y 1821, pero entendió que la *Historia de los vínculos y mayorazgos* había cobrado demasiada entidad para poder imprimirla por separado. En adelante la citaremos por la edición de 1847, como HVM.

ponía un obstáculo para la deseada reforma económica nacional, así como para el fortalecimiento del Estado.

Responsabiliza del atraso económico español y del desarrollo incontrolado de vinculaciones y mayorazgos a la Iglesia y a la nobleza. La primera, a través del enfeudamiento y las vinculaciones de bienes raíces y de oficios, acapara el mercado de tierras e inmuebles; la nobleza, con su actitud y comportamiento improductivo, obstaculiza la libre circulación económica:

> Los españoles, o por más píos y religiosos, o por haberse retardado en ellos las luces de las ciencias y las artes útiles, y no haber comprendido bien los perjuicios de las ilimitadas adquisiciones y vinculaciones de bienes raíces, se aventajaron a todas las demás naciones católicas a enriquecer a las iglesias y monasterios. No se contentaba su devoción con frecuentes y magníficas donaciones de alhajas, esclavos y heredamientos. Desde el siglo VIII empezaron a enfeudarse los obispos, las ciudades, villas y castillos más principales e importantes.... Los primeros empleos en la magistratura y en la diplomacia los obtenían los eclesiásticos.[12]

Sempere argumenta que la llamada jurisprudencia ultramontana, convertida en soporte legal de la Iglesia, legitimó sus pretensiones, logrando la perpetuidad de los bienes vinculados y amparando la práctica enajenatoria de los bienes de los particulares en su beneficio.

Acude a la autoridad de Campomanes y Jovellanos para salvaguardar la responsabilidad de la Corona en el crecimiento de las vinculaciones eclesiásticas y aplaude los incentivos regios durante el reinado de Carlos IV para contenerlas.

El primer paso significativo contra la libertad y la arbitrariedad de vincular bienes raíces se dio a la altura de 1795, gravando con una contribución del 15% toda clase de nuevas vinculaciones. En esa ocasión, la Corona decidió no hacer distinciones respecto a la masa de bienes vinculados, objeto de la contribución, ya se tratase de mayorazgos, fundaciones pías o demás adquisiciones de "manos muertas":

> Los foros ó enfiteusis, las ventas judiciales, y á carta de gracia, ó con pacto de retro que se hagan en fabor de manos muertas; las permmutas ó cambios; las cargas ó pensiones sobre determinados bienes de legos, y los bienes con que se funden capellanías eclesiásticas, ó laicales perpetuas, ó amovibles á voluntad, todos quedarán sujetos á esta contribución; pues por todos ellos se excluyen del comercio temporal ó perpetuamente los bienes, ó parte de ellos, ó de su valor.[13]

[12] HVM, p. 103.
[13] Real decreto de 21 de agosto de 1795, citado en nota 1.

Hay dos aspectos del decreto sobre los que conviene llamar la atención. Por una parte se amplía el concepto de "manos muertas", aplicándose a un conjunto de establecimientos y fundaciones piadosas: "para el efecto de esta contribución se entiendan por manos muertas los seminarios conciliares, casas de enseñanza, hospicios y toda fundación piadosa que no esté inmediatamente bajo mi soberana protección, ó cuyos bienes se gobiernen ó administren por comunidad, ó persona eclesiástica".[14]

En segundo lugar y, aunque se menciona en el texto del decreto que la finalidad del gravamen es la extinción de los Vales Reales, aquél se justifica con base en lo que podríamos denominar una suerte de despotismo legal ilustrado y en el reconocimiento de los beneficios de la libertad de industria, comercio y mercado, "debiendo esta imposición considerarse como un corto resarcimiento de la pérdida de los reales derechos en las ventas ó permutas que dejan de hacerse por tales adquisiciones, y como una pequeña recompensa del perjuicio que padece el público en la cesación del comercio de los bienes que paran en este destino".[15]

Todo parece indicar que es en la última década de la centuria cuando cristalizan las ideas y principios de la doctrina económica liberal. La nueva economía, de corte smithiano, se presenta, por un lado, como la panacea de la libertad de industria, comercio y mercado y, por otro, como la técnica principal del estado benefactor desarrollista.

A Sempere, igual que a Miguel Cayetano Soler, ministro de Hacienda en los últimos diez años del reinado de Carlos IV, lo que le interesa principalmente es la óptima productividad de los recursos económicos y la consiguiente fortaleza del Estado. Ambos se alejan de la propuesta de Jovellanos de crear una sociedad compuesta de pequeños propietarios y una economía regulada por la mano invisible del mercado.[16]

La intervención del Estado resulta necesaria e imprescindible a efectos de estimular el nuevo espíritu utilitario a través de planes de reforma económica y legal. Con base en tales principios, el siguiente paso a dar es liberar cierto tipo de bienes vinculados conforme a un proyecto de ventas legales adecuado. Para Sempere, la legislación desvinculadora, por débil que fuera, ofrecía un gran potencial político: estimulaba el interés productivo y, a su vez, permitía al Estado la obtención de beneficios fiscales.

Los proyectos que se barajaron en el último quinquenio de la centuria ampliaban la venta de bienes vinculados a los procedentes de hermandades, obras pías y capellanías.

[14] *Ibidem.*
[15] *Ibidem.*
[16] J. Sarraihl, *La España ilustrada de la 2ª mitad del siglo XVIII*, Madrid, 1974, p. 34 y 55.

Una *Memoria* anónima del año 1794, conocida en los círculos ministeriales y citada por Sempere en la *Historia de los vínculos y mayorazgos*, ofrece una interesante propuesta desvinculadora que, como hemos podido constatar, pesó en el ánimo del ministro Soler en su propuesta al rey del decreto de 19 de septiembre de 1798.

La *Memoria* denuncia las inmoderadas vinculaciones y las excesivas adquisiciones de "manos muertas" como

> el escollo principal donde han naufragado muchos de los proyectos que el celo de los ministros ha intentado en este siglo para el restablecimiento de la monarquía, y la primera causa de los pequeños progresos que han hecho otros, á pesar de toda la protección y esfuerzos del ministerio. Sin multitud de propietarios no puede haber agricultura pujante, y sin esta jamás prosperará la industria y el comercio.[17]

No se trata, en opinión del autor anónimo, de poner en cuestionamiento la propiedad, sino de transmutar propiedades cuando lo exige la causa pública.

Llama la atención la valoración diferenciada que se realiza de la cuantía de los bienes raíces pertenecientes a hermandades, obras pías y capellanías y de los pertenecientes a "manos muertas". Aquéllos "deben importar como 200 millones de pesos, y como otros 300 millones mas, tambien de pesos, los bienes fondos de las comunidades religiosas de ambos sexos; de las encomiendas; de las catedrales; de las fábricas de las iglesias, y de todo lo que se comprende debajo del nombre genérico de manos muertas". Argumenta, a continuación, que la aplicación de esta gran suma de fondos a la Real Hacienda, "con las debidas solemnidades de las bulas pontificias y demas que se requieran, al rédito de tres por ciento... sería mas útil a las mismas manos muertas".[18]

Sin duda, el autor era muy consciente, al hacer su propuesta, de la falta de jurisdicción regia sobre los bienes y fundaciones de carácter eclesiástico, de donde se deriva la alusión al requisito de las bulas pontificias. No obstante, el interés de la propuesta reside en que la venta de bienes vinculados no se presenta como arbitrio para sufragar la deuda pública, sino como providencia para aumentar el número de propietarios y, por consiguiente, de las rentas reales y de los diezmos, y, además, para sanear y mejorar los réditos de las corporaciones afectadas, aumentando los ingresos del clero.

La *Memoria* es explícita al señalar los puntos débiles de aquéllas:

[17] HVM, p. 220.
[18] HVM, p. 220.

desaparecerá de entre nosotros esta multitud de clérigos incongruos tan perjudiciales que deshonran su estado; porque liquidadas las verdaderas rentas de las capellanías, no se supondrá con falsas informaciones la congrua necesaria para ordenarse. Las obras pías exentas de las colusiones de sus administradores, tendrán mayor producto... Las casas religiosas pobres, cuyos fondos ha disipado una mala administración y no pueden mantener con la debida decencia el culto y la disciplina, se reunirán entonces á otras donde se conserven con la pureza y edificación conveniente... Con los mayores productos de los diezmos, que será consiguiente el aumento de la agricultura, por la traslación de aquellos bienes á manos vivas y su circulación entre ellas, obtendrán los obispos sus catedrales, y los curas mayores rentas con que socorrer á los verdaderos pobres.[19]

La crítica coincidente de otras memorias e informes coetáneos respecto a la mala administración de fundaciones y establecimientos de beneficencia conduce a pensar que en los círculos ministeriales la eliminación de ciertas vinculaciones, por obsoletas e improductivas, se había convertido en un objetivo a corto plazo.

En septiembre de 1797, la Dirección General de Fomento elevó a Godoy, en esta línea, una propuesta muy similar que limitaba la venta de bienes raíces sólo a los pertenecientes a hospitales y obras pías.

El censo de 1787 —se argumentaba en el proyecto— había arrojado un total de 773 hospitales, 88 hospicios, 26 casas de reclusión y 51 de expósitos; el número de fundaciones de obras pías no aparecía cuantificado, pero se estimaba que, deducidos los gastos de administración, sus rentas apenas producían un 1.5 % o 2 % a los interesados:

Las fundaciones de obras pias son mucho mas numerosas, y entre todas forman una masa extraordinaria de bienes raíces sustraida á la circulación, cuya administración y cultivo está por lo general en el mayor abandono, en manos de administradores que la miran como posesión agena, y no haciéndola producir lo que corresponde, privan al hospital y obra pia de sus intereses, y á la nacion de gran cantidad de frutos que aumentarían su riqueza.[20]

El objetivo principal del proyecto era convencer a su destinatario, el Príncipe de la Paz, de las múltiples ventajas que la venta de los bienes raíces de hospitales y obras pías reportarían, en primer lugar, a las mencionadas fundaciones; a continuación, a la Real Hacienda y, por último, a la nación.

Se trata de un proyecto equilibrado y preciso que ofrece pocos flancos de ataque posible e incluso resulta "utilísimo á las mismas fundaciones,

[19] HVM, p. 221-222.
[20] HVM, p. 225.

aun prescindiendo de las urgencias del Estado". Los beneficiarios aumentarían sus rentas al ahorrarse el gasto de administración, eliminarían el fraude de los interventores y evitarían los pleitos y catástrofes de todo tipo que asolan a las haciendas. La Real Hacienda lograría reducir la deuda nacional cancelando los Vales Reales en circulación con el dinero procedente de las ventas, reduciendo el costo de los intereses al pagar sólo un 3 %, en lugar del 4 % de los vales, y aumentando los impuestos sobre las haciendas en circulación. Y, por último, el aumento de fondos y efectos circulables, el fomento de la agricultura, de la productividad y de la población repercutiría en el progreso de la nación.

La propuesta se presenta como exploratoria y pionera, extensible a otros bienes de naturaleza similar, pertenecientes a otras instituciones. ¿Por qué no incluyeron los autores de esta propuesta la venta de los bienes pertenecientes a "manos muertas" que la *Memoria* de 1794 sugería? El real decreto de 19 de septiembre de 1798, inserto en cédula del consejo de 25 del mismo mes, enajenando los bienes raíces pertenecientes a hospitales, hospicios, casas de misericordia, de reclusión y de expósitos, cofradías, memorias, obras pías y patronatos de legos, en virtud de la "autoridad Soberana" del monarca y de su condición de "establecimientos públicos", nos hace pensar que la administración borbónica diferenciaba, a finales de la centuria, los bienes de naturaleza pública de aquellos otros, de naturaleza eclesiástica. Prueba de ello es la invitación que a continuación cursa el decreto a los

> M.RR. Arzobispos, RR. Obispos, y demás Prelados eclesiásticos seculares y Regulares á que, baxo de igual libertad que en los Patronatos de sangre y Obras pías laicales, promuevan expontáneamente, por un efecto de su zelo por el bien del Estado, la enajenación de los bienes correspondientes á Capellanías colativas u otras fundaciones eclesiásticas, poniendo su producto en la Caxa de amortización con el tres por ciento de real anual.[21]

El propio Sempere, argumentando su experiencia judicial en la Chancillería de Granada durante siete años, presentó una tercera memoria, en noviembre de 1797, en la que denunciaba los pleitos habidos sobre patronatos y obras pías debido a la indolencia de patronos y justicias; la mala administración de sus bienes; la ruina y pérdida de sus fincas y rentas; y por consiguiente la inobservancia de las religiosas intenciones de sus fundadores. Recomendaba una reforma radical de tales fundaciones, mediante las propuestas presentadas en las dos memorias citadas.[22]

[21] Ley 22, T. R. Libro I, *Novísima recopilación*, citado en nota 1.
[22] HVM, p. 225.

Cabe preguntarse en qué medida las memorias, proyectos e informes elaborados en favor de la venta de bienes vinculados calaron en los círculos ministeriales y permearon, en los últimos años de la centuria, la propuesta que el máximo responsable de la Secretaría del Despacho de Hacienda, Soler, hizo en 1798 a Carlos IV a propósito de los bienes de una serie de fundaciones.

A Miguel Cayetano Soler se le atribuye la responsabilidad de haber actualizado unas medidas que permitieron la puesta en marcha de la disolución de los vínculos y mayorazgos.[23] El último secretario de Hacienda de Carlos IV sintetiza, mejor que sus predecesores en el cargo, el legado de un pensamiento conservador reformista que promovió la transformación de los últimos vestigios de la sociedad estamental española. Su figura apenas ha llamado la atención de los investigadores, pese a la importancia de las reformas que puso en marcha desde el departamento a su cargo.[24]

El ministro mallorquín, a los pocos meses de su nombramiento (agosto 1798), inició un plan de reformas hacendísticas que le colocan entre los promotores de la centralización de la España moderna. El nuevo organigrama de la Secretaría del Despacho que diseñó respondía a un plan general de reforma, en el que el cuidado del sistema de las rentas y el problema de la deuda son atendidos con especial atención.[25]

Su política de centralización fiscal implicaba una centralización previa administrativa desde donde dirigir y asumir las reformas. Organizó la Secretaría de Hacienda, distribuyó sus negociados, articuló las distintas jerarquías y, finalmente, en 1805 (decreto de 25 de septiembre) logró centralizar en cada provincia el cobro de todas las contribuciones a través de una sola administración, contaduría y tesorería.

Miguel C. Soler se convirtió en los últimos años del setecientos en el portavoz de una propuesta gestada en un círculo muy estrecho de expertos financieros,[26] para quienes las únicas alternativas posibles al voluminoso déficit del Estado consistían en aumentar la tributación o crear un fondo de amortización, a través de la venta de parte de los bienes raíces vinculados.

La primera solución no parecía viable, pues podía representar una carga insoportable para los contribuyentes con bajo nivel de renta. La

[23] R. Herr, *España y la revolución del siglo XVII..., op. cit.*, p. 352.

[24] M. Santos Oliver, *Mallorca durante la primera revolución*, Palma, 1982, p. 139-144. I. Macavich, *Historia de Ibiza*, Palma de Mallorca, 1966, t. I, p. 510-522. J. Salva, "Don Miguel Cayetano Soler y sus ascendientes", en *Bolletí de la Sociedad Arqueológica Lulliana*, 1979, t. XXXV, p. 354-366.

[25] J. A. Escudero, *Los cambios ministeriales a fines del Antiguo Régimen*, Sevilla, 1975, y "El Ministerio de Hacienda y la reforma de Soler (1800)", en *Homenaje a Ismael Sánchez Bella*, Pamplona, 1992, p. 231-237.

[26] "Memoria de D. Francisco de Saavedra al Señor D. Carlos IV, 4 de mayo de 1798", en J. Canga Argüelles, *Diccionario de Hacienda con aplicación a España*, Madrid, 1834, t. II, p. 183-184.

segunda, que fue la que prosperó al crearse al Caja de Amortización y Descuento de vales, mediante real decreto de 27 de febrero de 1798, procuraba, por una parte, alentar la confianza del público al afectar al servicio de la deuda nuevos recursos y, por otra, ordenar financieramente el estado de la deuda con una administración propia.

La propuesta del experto mallorquín la conocemos de su puño y letra a través de dos memorias que remitió a Carlos IV, recogidas en la *Colección Sempere y Guarinos* de la Academia de la Historia de Madrid.[27] La primera de ellas, titulada *Estado de la Real Hacienda en el año de 1798 por el Sr. Don Miguel Cayetano Soler*, registra los informes, opiniones y proyectos que pesaron en el ánimo del titular de Hacienda a la hora de proponer "disposiciones extraordinarias" que consolidaran y aumentaran el crédito público.

Su argumentación se desarrolla inicialmente en torno de las medidas actuadas por su predecesor en el cargo, Francisco de Saavedra, y, en particular, el establecimiento de la Caja de Amortización, decisión que, en mi opinión, preveía la venta de patronatos, fundaciones y obras pías, meses antes de los decretos desamortizadores. En mayo de 1798, Saavedra urgía al monarca declarando que

> lo que más importa, es que se acabe de resolver la venta de los bienes de hospitales, hermandades, patronatos y obras pías, ya sea para imponer su importe sobre la renta del tabaco, como se ha resuelto para los edificios rústicos y urbanos de propios, o en la caja de amortización: subrogando estas imposiciones a 3 por ciento, en lugar de 5 que se pagan por los empréstitos de acciones, y 4 por ciento en los vales reales.[28]

La medida era contemplada en la *Memoria* de Saavedra como un incentivo a la circulación y mejora de los bienes públicos y contenía una condena explícita a la desgraciada amortización de bienes raíces:

> es de esperar que facilitándose la venta de los bienes de aquellas fundaciones, los tenedores de vales y acciones de empréstitos se apresuren a comprar fincas, y se anticipe por este medio la extinción del papel, y la importante circulación y mejora de los bienes públicos: sin la cual son difíciles, lentos y precarios los progresos de la agricultura y de la industria; y de consiguiente el atraso de la nación entera, cuya medianía, a pesar de sus inmensos recursos, ha fijado la desgraciada amortización de los bienes.[29]

[27] *Colección Sempere y Guarinos*, t. 10, f. 201-210 y 211-241. La segunda memoria, titulada "Exposición que hace al rey el ministro de la Real Hacienda, D. Miguel Cayetano Soler, en 1799", está publicada en el *Diccionario de Hacienda*, *op. cit.*, t. II, p. 186-197.

[28] "Memoria de D. Francisco de Saavedra...", *op. cit.*, p. 185.

[29] *Ibidem*, p. 186.

Soler, como miembro de la junta de expertos financieros, creada en mayo de 1798 a propuesta de Saavedra, debió examinar no sólo las medidas expuestas en la *Memoria* mencionada, sino también los proyectos presentados por los anteriores ministros de Hacienda, Diego Gardoqui y Pedro Varela, proponiendo a la Corona arbitrios de distinto alcance.

El *Diccionario de Hacienda* de José Canga Argüelles recoge cuatro *Memorias* elaboradas por Diego Gardoqui durante su mandato al frente de la Secretaría de Hacienda (enero 1792-octubre 1796), y otra de Pedro Varela, fechada el 22 de marzo de 1797, que permiten reconstruir el estado de opinión que se fue generando, entre los responsables de las finanzas del Estado, en torno a la oportunidad de solicitar subsidios temporales con cargo a los bienes eclesiásticos y de poner a la venta los bienes y encomiendas de fundaciones, obras pías y órdenes militares.

Diego Gardoqui exponía al rey en mayo de 1794, cuando los gastos en la metrópoli comenzaban a sobrepasar todas sus expectativas, como consecuencia de la guerra contra la Convención francesa en 1793-1795, la necesidad de recurrir a tales fondos:

> La corona se halla en el día con las rentas del subsidio, del escusado, y otras establecidas sobre los bienes eclesiásticos. Ya hace muchos años que no ha sido necesario recurrir a este arbitrio: así porque los dispendios de la guerra han sido sin comparación menores, como porque la causa de ellas, puede decidirse que no tenía relación inmediata con la religión, ni con sus ministros: pero teniendo la actual guerra una relación de esta naturaleza la mas sensible y clara, no será sumamente extraño y aun contrario a la equidad y justicia, que los principales interesados estén libres de toda contribución para ella.[30]

Su propuesta se concretaba en la solicitud de un subsidio temporal anual de 6 000 ó 7 000 reales al estado eclesiástico con destino al fondo de amortización. Meses más tarde, ante la dificultad de cubrir los déficit de Hacienda, sugería la necesidad de aumentar dicho subsidio haciéndolo extensivo a las provincias americanas:

> me parece se debe proceder a impetrar de la Santa Sede el breve correspondiente, para que el estado eclesiástico, secular y regular de España e islas adyacentes contribuya por una sola vez y en todo el año próximo con 36 000 000 reales de vellón por vía de subsidio extraordinario: y el estado eclesiástico, secular y regular de ambas Américas con otro subsidio extraordinario de 30 000 000 reales de vellón, el cual deberá también exigirse en los mismos términos.[31]

[30] "Memoria del Sr. D. Diego Gardoqui al Señor D. Carlos IV, 12 de octubre de 1796", en *Diccionario de Hacienda*, *op. cit.*, t. II, p. 170.

[31] *Ibidem*, p. 171.

En octubre de 1796, recién declarada la guerra a Inglaterra, Gardoqui escribía a Carlos IV sobre la insuficiencia de los arbitrios aplicados hasta entonces al fondo de amortización, sugiriendo por primera vez la conveniencia de llevar a efecto: "la venta de los bienes de las fundaciones y obras pías de peregrinos, y otras semejantes que ya no tienen uso, según ya tiene V. M. resuelto con acuerdo del consejo de estado".[32]

Durante el corto ministerio de Pedro Varela (21 de septiembre 1796-27 de julio 1797) ya no pareció aconsejable ni oportuno recurrir a los tres medios más expeditos que habían sido utilizados hasta entonces para paliar los gastos urgentes: empréstitos, contribuciones y papel moneda. Por ello su titular optó por encomiar al monarca la importancia y ventajas que la venta de las encomiendas de las cuatro órdenes militares reportaría al Estado. Resultaba, a su juicio, un arbitrio productivo, valorado en un capital de 400 000 reales, que cubría un triple objetivo: disminuir la deuda nacional, sostener el crédito, y mejorar la agricultura y la población.[33]

Todo parece indicar que la miseria de las rentas reales urgía al entonces equipo dirigente de las finanzas a plasmar en propuestas concretas los principios de economía política defendidos y desarrollados, tiempo atrás, por consejeros y expertos. El ministro Soler en su *Estado de la Real Hacienda en el año de 1789* retomaba los argumentos de la *Memoria* anónima del año 1794, reproducida por Sempere y ya citada, para aconsejar al monarca la venta de bienes vinculados procedentes de patronatos, hermandades, obras pías, hospitales y capellanías:

> Es tan notoria la mala administración de estas fincas, que nadie deja de compadecerse de los males que produce al público su deterioro y su abandono, por lo que le priva de sus rendimientos, que es la mayor riqueza nacional, y por lo que perjudica a los fines piadosos de los fundadores, de forma que aunque no fuese mas que por estas solas consideraciones, se miraría siempre como muy importante y sería muy aplaudida la enagenación de otras fincas en manos activas y contribuyentes.[34]

Si bien, el argumento que esgrime a continuación, estimando en 200 millones de pesos el importe de la venta de tales bienes, evidencia la utilidad financiera de la medida:

> Por un cálculo aproximado (y que ciertamente es mas diminuto que exagerado en vista de lo que se han multiplicado por todo el reino, hasta en las

[32] "Memoria de D. Diego Gardoqui al Señor D. Carlos IV, 12 de octubre de 1796", *Diccionario de Hacienda*, *op. cit.*, t. II, p. 182.

[33] "Memoria de D. Pedro Varela al Señor D. Carlos IV, en 22 de marzo de 1797", *Diccionario de Hacienda*, *op. cit.*, t. II, p. 182.

[34] *Colección Sempere y Guarinos*, *op. cit.*, t. 10, f. 206.

aldeas, aquellas fundaciones) se puede computar en más de 200 millones de pesos el valor de sus fincas imponible en la caja de Amortización. Si a esto se agregan la imposición de fondos que voluntariamente hacen en ella algunas Comunidades Religiosas, y que ya pasan de 20 millones de reales; el producto de los maestrazgos de las Ordenes Militares... se verá que no solo pueden extinguirse todos los vales Reales y acciones de empréstitos creados hasta ahora, si no también los que las necesidades actuales y sucesivas hasta la paz obliguen a crear, casi sin nuevo gravamen alguno para la Real Hacienda, respecto de que reduciéndose el interés de 4 y 5 por 100 que ahora se paga a solo el tres que se satisface legalmente por los réditos de las imposiciones en la caja de Amortización; aquella diferencia en favor de la Real Hacienda, cubrirá los intereses de las nuevas creaciones de vales que hayan de hacerse.[35]

Las últimas páginas del *Estado de la Real Hacienda* justifican magistralmente el doble interés de su propuesta, haciéndolo extensivo a todas las manos muertas, la prosperidad de los vasallos y la Real Hacienda:

por acertadas y oportunas disposiciones se afianza una moral seguridad de acabar en un breve período con todo el papel moneda, fundando la Deuda Nacional en favor de las manos muertas, con positivo beneficio de ellas, pues serán mayores sus rentas, y mas fácil, y menos expuesta a colisiones su administración; y para que los que ahora viven en la inacción de las Rentas del Estado, dediquen sus fondos a la agricultura, a la industria y al comercio, con moderación del premio del dinero, y aumenten la riqueza nacional, que es de donde deben derivar los grandes ingresos de la Real Hacienda, sin coartar, ni detener la prosperidad pública.[36]

Conforme a tales principios, otros dos reales decretos, fechados igualmente el 19 de septiembre de 1798, autorizaron la venta de las propiedades de la extinguida Compañía de Jesús, que aún no se habían destinado a nuevos fines, y los predios de los Colegios Mayores, imponiendo su producto y sus demás caudales en la Caja de Amortización.[37]

El inicial sistema de ventas de bienes de obras pías diseñado por el propio Soler, desde el Ministerio de Hacienda, dejó en manos de los intendentes de provincias y sus subdelegados su ejecución; pero pronto comprobó el ministro las dificultades de su puesta en práctica si no contaba con el concurso del estamento eclesiástico, y la participación de las justicias en la verificación de los bienes pertenecientes a las fundaciones comprendidas en el decreto de 1798 y en las subastas públicas.

[35] *Ibidem*, f. 206-207.
[36] *Ibidem*, f. 209.
[37] Ley 24, t. 5, Libro I, y Ley 9, t. 3, Libro VIII, *Novísima recopilación*, citado en nota 1.

La Junta Suprema de Amortización creada el 11 de enero de 1799 agilizó el proceso de ventas mediante una *Instrucción* aprobada días después, que detallaba en cuarenta y cuatro capítulos el modo de proceder.[38] La presidencia de la junta por el arzobispo de Sevilla, Antonio Despuig, evidencia la imprescindible colaboración del estamento eclesiástico en un proceso que, por regla general, comenzó con las ventas de fincas correspondientes a memorias, obras pías, cofradías y patronatos de legos. Para desvanecer las dudas y escrúpulos sobre la firmeza y legalidad de los contratos de ventas, se exigió a obispos e intendentes que colaborasen en el proceso y se prohibió a los jueces que trasladasen competencias a la jurisdicción eclesiástica.[39]

Desde el 1 de septiembre de 1800 hasta el 22 de abril de 1808 ingresaron en la Caja de Consolidación 1292.1 millones de reales. La partida mayor, 367703.675, fue la recaudada por la venta de los bienes de fundaciones pías y bienes secularizados en los dieciséis meses previos a la extinción de la caja (abril de 1808).[40]

El principio liberalizador de introducir en la circulación del comercio bienes vinculados de carácter eclesiástico se hizo extensible a aquellos bienes y edificios de la Corona que no fuesen necesarios para el servicio de la familia real, por real cédula de 21 de octubre de 1800.[41]

Tres años más tarde, Carlos IV abría la puerta a la libre disponibilidad de fincas de establecimientos píos, eliminando las limitaciones existentes desde 1785 respecto de los antiguos arrendamientos:

> He venido en mandar que los compradores de fincas de establecimientos píos queden en libertad absoluta de hacer de ellas lo que tengan por más conveniente, ya cultivando por sí mismos las fincas y tierras que hubiesen comprado, ó ya haciendo nuevos y más ventajosos arriendos, con tal de que executen los desaucios en tiempo oportuno para que los antiguos arrendamientos puedan proporcionarse otros, ó habilitarse como más les convenga.[42]

¿Respondía esta medida a la carga instigadora y reformista de las obras y memorias citadas, destinada a liberar el control de los arrendamientos a fin de optimizar la productividad de la tierra?

[38] Archivo Histórico Nacional, *Colección de Reales Cédulas*, n. 1240 (29-I-99).

[39] HVM, p. 227.

[40] Véase Cuadro VII, Sumas depositadas en la Caja de Consolidación en virtud de los Reales Decretos de 19 de septiembre de 1798 y Reales Órdenes posteriores, en P. Tedde de Lorca, "Crisis del Estado y deuda pública a comienzos del siglo XIX", *Hacienda Pública Española*, 108-109, 1987, p. 192.

[41] HVM, p. 230.

[42] Archivo Histórico Nacional, *Hacienda*, libro 8055, f. 290-292, n. 6476 (15-IX-03).

Sempere recuerda al gobierno liberal del trienio 1820-1823, en una especie de currículum congratulatorio que escribió bajo el nombre de *Noticias literarias de Sempere*, el valor de su obra como promotora de la reforma de los mayorazgos y de la amortización eclesiástica de los bienes raíces.[43]

Los decretos de 1798 socavaron los cimientos económicos de las actividades benéficas y asistenciales que habían funcionado secularmente bajo el auspicio de la religión, favoreciendo la desintegración de la tradicional estructura institucional de asistencia a los pobres, identificada con la Iglesia.[44]

Sentadas las bases doctrinales, estos primeros logros bien pueden considerarse el precedente moderado y posible de las leyes promulgadas durante el trienio liberal. El decreto de 27 de septiembre de 1820, promulgado como ley en 11 de diciembre siguiente, dispuso la supresión de mayorazgos, fideicomisos, patronatos y toda clase de vinculaciones de diferentes bienes, "los cuales se restituyen desde ahora a la clase de absolutamente libres". Derogada esta ley en virtud de real cédula de 11 de marzo de 1824, fue restablecida por real decreto de 30 de agosto de 1836, que declaró asimismo en vigor las disposiciones aclaratorias de 15 y 19 de junio de 1821.[45]

[43] *Noticias literarias de Sempere*, Madrid, 1821, p. 12-13 y 51-52.

[44] Véase: J. Sherwood, *Poverty in Eighteenth Century Spain: The women and children of the Inclusa*, Toronto, 1988, y W. J. Callahan, *La Santa y Real Hermandad del Refugio y Piedad de Madrid, 1618-1832*, Madrid, 1980.

[45] J. Vicens Vives, *Historia económica de España*, Barcelona, 1969.

LAS COFRADÍAS Y HERMANDADES DE ESPAÑA Y SU PAPEL SOCIAL Y RELIGIOSO DENTRO DE UNA SOCIEDAD DE ESTAMENTOS

WILLIAM J. CALLAHAN

Los investigadores europeos interesados en la historia de las cofradías y hermandades han hecho notar "la universalidad del fenómeno confraternal", que tomó "proporciones masivas en el oeste entre los siglos XIV y XVI".[1] A pesar de que existían ejemplos de cofradías fundadas en los reinos hispánicos durante los siglos XIII y XIV, la investigación ha demostrado que el periodo de mayor crecimiento correspondió al de fines del siglo XV y XVI. En su estudio de las cofradías de Sevilla, José Sánchez Montero observó que las cofradías dedicadas a la Pasión de Cristo eran escasas hasta el siglo XV, cuando se empezaron a fundar en números crecientes.[2] De la misma manera, Maureen Flynn en su estudio de las cofradías de Zamora estableció que, a pesar de que la primera cofradía fue creada en 1230, hasta el año 1400 solamente se habían establecido 10 cofradías. Pero que al comienzo de la segunda mitad del siglo XVI ya se habían establecido 150 cofradías.[3]

Es muy difícil precisar el número de cofradías y hermandades que existieron dentro de los reinos hispánicos entre 1500 y 1800 debido a la falta de estadísticas fidedignas hasta fines del siglo XVIII. Antonio Rumeu de Armas, en su estudio pionero de las cofradías publicado en 1944, estimó su número en 20 000 hacia finales del siglo XVII.[4] En 1771, los supuestos abusos de las cofradías hicieron que el Consejo de Castilla ordenara una investigación general de su número y su estado. La investigación dio a conocer la existencia de 25 039 cofradías y hermandades, 19 024 en el

[1] André Vauchez, "Conclusion", *Le mouvement confraternel au moyen age: France, Italie, Suisse*, Geneva, 1987, p. 397.

[2] José Sánchez Herrero, "Las cofradías de Sevilla durante la modernidad: siglos XV a XVII", en Rafael Sánchez Montero, *et al.*, *Las cofradías de Sevilla en la modernidad*, Sevilla, 1988, p. 46, 52.

[3] Maureen Flynn, *Sacred Charity: Confraternities and Social Welfare in Spain. 1400-1700*, Ithaca, 1989, p. 15-16.

[4] Antonio Rumeu de Armas, *Historia de la previsión social en España: cofradías, gremios, hermandades, montepíos*, Madrid, 1944, p. 200.

reino de Castilla y 6 557 en los antiguos reinos de la Corona de Aragón.[5] Si se aceptara la estimación de Rumeu de Armas, las estadísticas de 1771 sugerirían un aumento notable en el número de cofradías entre fines del siglo XVII y fines del siglo XVIII. Existe poca evidencia fidedigna que indique que tal aumento ocurrió. En general, los investigadores han adoptado la teoría opuesta y afirman que el número y la vitalidad de estas instituciones disminuyeron durante el siglo XVIII.[6] En Zamora, por ejemplo, el número de cofradías disminuyó de 150 en el curso del siglo XVI a 113 en 1771. Con todo, hay alguna evidencia de que durante el siglo XVII, en ciertas regiones, el número de cofradías aumentó. El estudio de Miguel Luis López Muñoz acerca de Granada ha establecido que las cofradías vinculadas con las parroquias de la ciudad experimentaron "un mayor desarrollo en el siglo XVIII".[7]

Será necesaria más investigación antes de que podamos establecer con exactitud el ascenso y descenso de las cofradías a través del tiempo. Sin embargo, existen estudios de ciudades específicas que indican que esas instituciones fueron excepcionalmente numerosas para las normas europeas durante el siglo XVI. La ciudad de Toledo, con una población de alrededor de 40 000 habitantes en 1575, tenía 147 cofradías y hermandades con una proporción de un miembro por cada cien familias. La ciudad de Zamora tenía 150 de tales organismos en una población de 8 600.[8] En comparación, en la Florencia del siglo XVI existían 75 cofradías en una población de 59 000, modelo que también se observa en ciudades como Lyon y, antes de la reforma protestante, Lübeck y Hamburgo.[9] A pesar de que carecemos de alguna discusión comparativa significante sobre las cofradías europeas, el número de tales instituciones en los reinos hispanos sugiere un grado de penetración más profunda que en ninguna otra parte de la Europa católica. Pero la razón de esto merece un estudio adicional.

Existen también varias consideraciones generales que se deben tomar en cuenta en cualquier análisis que se haga de las cofradías y hermandades españolas. Con base en la investigación de 1771 que ordenó el Consejo de Castilla, Flynn ha establecido que existían diferencias regionales considerables en su distribución. En términos de la relación existente entre el número de cofradías y la población, la densidad de las cofradías en la

[5] Maureen Flynn, *Sacred Charity..., op. cit.*, p. 138-139.

[6] Un estudio de la Iglesia en la ciudad de Cádiz concluyó que después de la década de los años 1690, cuando se fundaron cinco nuevas cofradías, en el siglo XVIII el movimiento fundacional ya había desaparecido casi por completo. Arturo Morgado García, *Iglesia y sociedad en el Cádiz del siglo XVIII*, Cádiz, 1989, p. 207.

[7] Miguel Luis López Muñoz, *Las cofradías de la parroquia de Santa María de Granada en los siglos XVII y XVIII*, Granada, 1992, p. 22.

[8] William Christian, *Local Religion in Sixteenth-Century Spain*, Princeton, 1981, p. 149; Maureen Flynn, *Sacred Charity..., op. cit.*, p. 16.

[9] *Ibidem*, p. 17.

población era mayor en las provincias de Castilla la Vieja y León, especialmente en Zamora, Toro, Valladolid y Palencia. En cambio, en el sur de España, con las provincias de Sevilla, Valencia y Extremadura al final de la lista, las cofradías eran menos densas, a pesar de que algunas regiones del norte, notablemente Asturias, Vizcaya y Cataluña, se aproximaron al patrón del sur.[10] Hasta ahora no existe una explicación satisfactoria de esta distribución. A pesar de que había un gran número de cofradías en las ciudades del sur, ¿tuvo algo que ver la baja densidad de las cofradías en conjunto con patrones de colonización basados en poblaciones rurales grandes en las que los jornaleros sin tierras constituían el grueso de la población, en contraste con las aldeas más pequeñas de campesinos de la vieja Castilla en la que existían más poderosos lazos comunitarios? Este modelo de distribución ¿tuvo relación con la infraestructura institucional de la Iglesia en el sur, donde las parroquias rurales eran considerablemente más grandes que las del norte?[11] Sin embargo, dicha explicación no responde a la pregunta del porqué de la baja densidad de las cofradías y hermandades en las regiones campesinas de Asturias y Vizcaya donde la población de las parroquias era pequeña y el número de sacerdotes con cura de almas era alto.

Entre los investigadores también ha habido una tendencia a considerar a las cofradías como un fenómeno principalmente urbano, quizás a partir de una reflexión acerca de su desarrollo temprano en Italia, donde constituyeron una parte esencial de la vida civil y religiosa. Pero en el caso de los reinos hispánicos, el estudio de Cuenca durante el siglo XVI emprendido por Sara T. Nalle ha demostrado que las cofradías y hermandades eran igualmente importantes en la vida religiosa de las aldeas rurales. Las visitas pastorales efectuadas por el obispo de Cuenca entre los años 1583 y 1585 descubrieron que "casi cada comunidad tenía al menos una hermandad", aun las pequeñas aldeas de alrededor de 500 habitantes. De igual manera, a finales del siglo XVI, William Christian fundó una cantidad de aldeas cerca de Toledo en las que la mayoría de los residentes pertenecía a una cofradía. De hecho, en la aldea de Magán, el pertenecer a una cofradía era obligatorio para todos los habitantes.[12]

[10] *Ibidem*, p. 139.

[11] La proporción de los sacerdotes con cura de almas en relación a la población fue muy baja en el sur: Andalucía, 1:1 297; Córdoba, 1:1 343; Valencia, 1:1 069, en contraste con Burgos, 1:238; León, 1:171; Valladolid, 1:315. Juan Sáez Marín, "Estado del clero secular con cura de almas según datos del censo de 1787", en *Datos sobre la Iglesia española contemporánea. 1768-1868*, Madrid, 1975, p. 293. Se notan diferencias regionales similares en la región de Normandía en Francia. Las cofradías eran más numerosas en Rouen, Fécamp y regiones de los alrededores que en ningún otro lugar del área. Aquí también queda "en gran parte sin explicar", debido al presente estado de la investigación, la razón de la diferencia entre las dos regiones. André Vauchez, "Conclusion", *op. cit.*, p. 398.

[12] Sara T. Nalle, *God in La Mancha: Religious Reform and the People of Cuenca, 1500-1650*, Baltimore, London, 1992, p. 161. William Christian, *Local Religion..., op. cit.*, p. 52.

Las interpretaciones de los investigadores acerca de las cofradías en la Europa católica han hecho hincapié en su carácter colectivo como organizaciones estrechamente ligadas a la vida comunitaria de las ciudades y las aldeas. Bartolomé Bennassar, en su estudio magistral del Valladolid del siglo XVI, declara que la cofradía "fue una de las estructuras más valiosas para el hombre del siglo XVI".[13] No existe razón alguna para dudar de su interpretación. Pero, a pesar de las impresionantes manifestaciones colectivas de piedad asociadas con la vida religiosa de las ciudades y las aldeas, la cuestión de las motivaciones individuales y el compromiso personal son aspectos menos fáciles de aclarar. En ciudades donde existían numerosas cofradías era común, en la Europa católica, que las personas pertenecieran a más de una.[14] Este modelo existía también en España como, por ejemplo, en Zamora, donde había casos de individuos que pertenecían a seis o siete cofradías simultáneamente.[15] André Vauchez ha discutido que el fenómeno de la pertenencia a múltiples cofradías tuvo el efecto de atenuar el compromiso de muchos cofrades. Ha sostenido que es importante distinguir entre aquellos que difunden su energía piadosa a través de varias cofradías y los "cuadros permanentes" que consagran su tiempo y atención a las actividades de una sola institución. A un nivel más amplio, un investigador que ha estudiado las cofradías de Florencia de fines del periodo medieval nos ha advertido contra el ver la participación como inspirada por una sola causa. Los cofrades, ha argüido, "comparten una amplia escala de motivaciones que van desde la devoción genuina al deseo de hacer contactos profesionales y a garantizar una forma básica de seguro social".[16]

Uno de los problemas con los cuales tienen que enfrentarse los historiadores de las cofradías y hermandades es la manera de clasificarlas de acuerdo con sus fines y funciones. Rumeu de Armas sugirió que existían tres categorías básicas: la cofradía sacramental, "simplemente religiosa, formada en su mayor parte por gentes de posición desahogada, y sin fines de previsión"; la cofradía "de profesiones liberales", compuesta por miembros de grupos profesionales y de artesanos; y, finalmente, "la hermandad de socorro", que proveía de beneficios de asistencia social a sus miembros y a los pobres.[17] Por tres razones me parece que ésta es una clasificación demasiado simple. Primera: la línea que separa lo puramente religioso de las meras actividades caritativas no era rígida. Por el contrario, el estudio

[13] Bartolomé Bennassar, *Valladolid en el siglo de oro: una ciudad de Castilla y su entorno agrario en el siglo* XVI (edición española: Valladolid, 1983), p. 390.

[14] André Vauchez ha señalado que en Normandía y Alemania "la pluralidad de inscripciones fue frecuente en todas partes. "Conclusion", *op. cit.*, p. 400.

[15] Maureen Flynn, *Sacred Charity*..., *op. cit.*, p. 23.

[16] John Henderson, *Piety and Charity in Late Medieval Florence*, Oxford, 1994, p. 412.

[17] Antonio Rumeu de Armas, *Historia de la previsión social*..., *op. cit.*, p. 199-212.

de Flynn sobre Zamora establece que, de una forma u otra, la mayoría de las cofradías de la ciudad, sin importar su composición social y su fin primario, ayudaba no sólo a sus miembros, sino también a los pobres.[18] De la misma manera, las cofradías de la Vera Cruz en el reino de Sevilla, ejemplos principales de la cofradía penitencial, de disciplina o de sangre, y cuya actividad principal era la participación en las procesiones de Semana Santa, mantenían también hospitales para los pobres. La cofradía de la Vera Cruz en la ciudad de Sevilla no mantuvo un hospital, pero sí estuvo envuelta en una variedad de actividades de beneficencia. Un sacerdote del siglo XVI describía sus actividades en estos términos: "Es la más célebre que se conoce en toda esta provincia en riqueza temporal; dedicada a muchas y diversas obras pías de casamientos de doncellas, redención de cautivos, fiestas, memorias y aniversarios, entierros de sus hermanos y devotos, públicas procesiones y estaciones."[19]

Segunda: la clasificación de Rumeu de Armas ignora el desarrollo, especialmente en áreas urbanas grandes, de cofradías y hermandades altamente especializadas, que, aunque estaban inspiradas por motivos religiosos, no concentraban su atención ni en las actividades religiosas ni en prestar ayuda a sus miembros, sino sólo en ayudar a los pobres. Por ejemplo, la institución de beneficencia más importante de Madrid, la Santa y Real Hermandad del Refugio y Piedad de Madrid, fundada en 1618, gastó virtualmente todos sus fondos en ayuda a los pobres, ayuda prestada a escala masiva para la época. Durante el siglo XVIII, por ejemplo, prestó ayuda a 610 208 personas.[20] El Refugio fue en muchos aspectos una organización que en su forma primitiva tenía más parecido con una agencia social moderna que con la cofradía tradicional involucrada principalmente en actividades religiosas, de las cuales formaba parte la beneficencia. Otras asociaciones se ajustaron a este mismo modelo. Seguro, la Real Hermandad de Nuestra Señora de la Esperanza, establecida en 1734 para recoger prostitutas de las calles de Madrid, tuvo como su finalidad "el hacer el bien y decir misas por la conversión de las que están en pecado mortal", pero se convirtió en un programa ambicioso de dotes para muchachas pobres y el mantenimiento de un refugio para mujeres que se querían "retirar de su mala vida y del mundo".[21]

Tercera: los ejemplos que acabo de citar sugieren que es difícil producir categorías precisas en las cuales encajen los muchos miles de cofradías

[18] Maureen Flyn, *Sacred Charity...*, *op. cit.*, p. 44-69.

[19] José Sánchez Herrero, "Las cofradías de Semana Santa de Sevilla", *op. cit.*, p. 74-75.

[20] William J. Callahan, *La Santa y Real Hermandad del Refugio y Piedad de Madrid, 1618-1832*, Madrid, 1979, p. 106.

[21] *Constituciones de la Real Hermandad de Nuestra Señora de la Esperanza y Santo Zelo de la Salvación de las Almas*, Madrid, 1752.

y hermandades de los reinos hispánicos. En su estudio de las cofradías de Granada, López Muñoz ha sugerido tres modelos distintos de clasificación. Uno es principalmente sociológico y establece tres tipos de cofradías basados en los siguientes criterios: primero, dependiendo de que una cofradía limitara o no el número de sus cofrades, la cofradía cerrada *versus* la cofradía abierta; segundo, dependiendo de hasta qué punto los cofrades formaban un grupo integral y cohesivo en relación con su condición social u ocupación, la cofradía horizontal *versus* la cofradía vertical; tercero, dependiendo de hasta qué punto los cofrades identificaban sus actividades con las de su propio grupo, su barrio, la ciudad entera o el reino como conjunto, cofradía grupal, semicomunal, comunal o supracomunal. El segundo modelo de López Muñoz se basa en análisis de las actividades concretas de las cofradías. Las coloca en siete categorías diferentes: cofradías piadosas, constructoras, benefactoras, cofradías formadas por individuos de la misma clase social, profesión u ocupación, cofradías compuestas por miembros del mismo grupo o región étnica, cofradías religioso-políticas y, finalmente, cofradías recreativas.[22] Un tercer modelo de clasificación, preferido por López Muñoz, divide a las cofradías en tres categorías determinadas primeramente por su localización, ya sea en catedral, iglesia parroquial, hospital o convento; segundo, por su fin religioso-cultural. ¿Eran sacramentales, dedicadas a Cristo, a la Virgen o a santos específicos? Tercero, sitúa en una categoría diferente a aquellas cofradías consagradas principalmente a fines sociales. ¿Estaban interesadas en ayudar a los pobres o en apoyar las aspiraciones económicas u ocupacionales de sus miembros? Desde luego, todos estos modelos de organización son útiles, a pesar de que al final hasta López Muñoz admite que las líneas que separaban una forma de cofradía de la otra eran inestables en todos los modelos de organización.

También es de interés el hecho de que en los dominios españoles nunca existiera una institución universal tal como la Santa Casa de Misericordia que existía a través del imperio portugués, que abarcaba desde Lisboa al Brasil y a Goa.[23] La Hermandad del Refugio, dada su localización en Madrid, su nómina de socios aristocráticos y sus conexiones con la Corte, pretendió llegar a ser universal. En 1655 invitó a los procuradores presentes en las Cortes de Castilla a asistir a sus reuniones con la esperanza de que se dedicaran a sus santos ejercicios y establecieran hermandades en sus respectivas ciudades. El mismo año, la hermandad le escribió a Felipe IV pidiéndole al rey que urgiera a los obispos y corregidores a es-

[22] Miguel Luis López Muñoz, *Las cofradías de la parroquia de Santa María Magdalena..., op. cit.*, p. 136-138.

[23] Para un estudio de la Santa Casa de Misericordia, véase: A. J. R. Russell-Wood, *Fidalgos and Philanthropists: the Santa Casa de Misericordia of Bahia, 1550-1775*, London, 1968.

tablecer la institución en las ciudades de sus jurisdicciones. Pero estos esfuerzos produjeron muy pocos resultados. Solamente se fundaron doce hermandades del Refugio fuera de Madrid, y muchas de ellas no sobrevivieron por mucho tiempo.[24] Aún menos exitosos fueron los esfuerzos por extender la hermandad a las Indias. A principios de los años 1650, la Hermandad de Madrid envió una copia de sus estatutos al Perú a petición del procurador general del gremio de los señores mineros de Potosí, pero de esta iniciativa no resultó nada concreto. Más de un siglo después, en 1769, la hermandad le escribió al marqués de Croix, virrey de México, pidiéndole fomentar la institución en su territorio, pero nuevamente sin resultados.[25]

El hecho de que una institución situada en el centro del imperio, a la que pertenecían personajes reales, arzobispos de Toledo y personalidades importantes de entre los *grandes* de España, hubiera fallado en sus esfuerzos de convertirse en extensión imperial sugiere que era imposible superar uno de los aspectos esenciales de las cofradías y hermandades hispanas: su profunda característica local y su creación efectuada por grupos de individuos ligados íntimamente a la sociedad de sus pueblos o aldeas. Las cofradías y hermandades eran ejemplos importantes de lo que William Christian ha llamado "religión local" basada en la comunidad que formaba una "geografía sagrada" compuesta de santuarios locales, devociones a los santos patronos y numerosas asociaciones religiosas.[26]

La fundación de las cofradías y hermandades, más aún, resultó en la gran mayoría de los casos de la iniciativa del laicado, no de los clérigos. Las cofradías y hermandades eran ejemplos de la piedad de los seglares que comenzó a florecer a fines de la Europa medieval. Esta piedad, que era abrumadoramente local en sus características, se desarrolló en gran parte por sí misma, sin el control de los obispos diocesanos o del papa, que a menudo juzgaban sus manifestaciones como sospechosas, incluyendo a las cofradías y hermandades. Por ejemplo, las cofradías de Zamora limitaron estrictamente la participación de sacerdotes, con lo cual crearon lo que Flynn ha descrito como "un sistema de piedad laica relativamente libre de manipulaciones eclesiásticas".[27] Temprano, en 1536, la archidiócesis de Toledo anunció que la formación de nuevas cofradías y hermandades estaría sujeta a un sistema de licencias debido a que su aumento perjudicaba a la Iglesia. De la misma manera, en un informe presentado al Concilio de Trento, San Juan de Ávila demandó su supresión o una reforma que las pusiera completamente bajo la autoridad eclesiástica.[28] El concilio no lle-

[24] William J. Callahan, *La Santa y Real Hermandad del Refugio...*, *op. cit.*, p. 61-62.
[25] Archivo de la Santa y Real Hermandad del Refugio, leg. 132, exp. 6.
[26] William Christian, *Local Religion...*, *op. cit.*, p. 149.
[27] Maureen Flynn, *Sacred Charity...*, *op. cit.*, p. 34.
[28] William Christian, *Local Religion...*, *op. cit.*, p. 167-168.

gó a tanto, pero en su última sesión de 1562 y 1563 aprobó nuevos reglamentos, que trataban de reducir la autonomía de las cofradías en favor de la autoridad episcopal. En 1604, el papa Clemente VIII promulgó la bula *Quaecumque*, que concedía a los obispos aún más autoridad sobre la reglamentación de las cofradías.

Estos cambios representaron un intento del papado de controlar la exuberante piedad laica característica del mundo católico hasta la reforma protestante. A pesar de los esfuerzos de Felipe II para implementar los decretos de Trento, hasta qué punto tuvieron efecto en las cofradías de los reinos hispánicos es una cuestión difícil de responder. La Iglesia también fomentó la formación de un tipo nuevo de cofradía, de acuerdo con la teología subyacente en el intento del Concilio de Trento de reafirmar el sacramento de la Eucaristía contra la crítica protestante. Como resultado se creó una gran cantidad de cofradías que se consagraron a la devoción del Santísimo Sacramento, al Santo Nombre de Jesús y a la enseñanza de la Doctrina Cristiana. Después de 1575, en la diócesis de Cuenca hubo decididos esfuerzos para fomentar la fundación de cofradías dedicadas al Santo Nombre de Jesús que se comprometían a realizar la meta de Trento, de hacer más profunda la piedad personal de una manera totalmente diferente a la de la cofradía tradicional.[29] Pero el esfuerzo de la Iglesia para ejercer control sobre ellas y producir una clase nueva de cofradías de acuerdo con la teología de Trento no produjo cambios en las actividades de las cofradías tradicionales, excepto de una manera limitada. Por ejemplo, los esfuerzos episcopales para limitar y, en algunos casos, prohibir las flagelaciones de los miembros de las cofradías de sangre durante el siglo XVI no tuvieron mucho éxito. De hecho, en Sevilla el número de cofradías penitenciales aumentó significativamente durante el concilio y después de él.[30]

La adaptabilidad de las cofradías tradicionales durante el siglo XVI se debió en parte a su relación íntima con las culturas religiosas locales. El antropólogo social Carmelo Lisón-Tolosana, en su estudio del pueblo de Belmonte de los Caballeros en Aragón, declaró: "las hermandades y procesiones constituían una parte esencial de la expresión religiosa del *pueblo*, de hecho, *eran* la religión del *pueblo*".[31] Pero esta flexibilidad también reflejaba un hecho señalado por los investigadores que han estudiado ciudades y regiones específicas, es decir, el carácter fuertemente popular de

[29] Maureen Flynn, *Sacred Charity...*, *op. cit.*, p. 122-124. Sara T. Nalle ha argüido de manera persuasiva que las cofradías consagradas al Santo Nombre de Jesús estaban relacionadas con el propósito de la Iglesia de uniformar y fortalecer la fe. "New devotions compatible with the post-Tridentine church had to come to the fore", en Sara T. Nalle, *God in La Mancha...*, *op. cit.*, p. 161.

[30] *Ibidem*, p. 132; José Sánchez Herrero, "Las cofradías de Semana Santa de Sevilla", *op. cit.*, p. 71-72.

[31] Carmelo Lisón-Tolosana, *Belmonte de los Caballeros: A Sociological Study of a Spanish Town*, Oxford, 1966, p. 281.

los socios. Existían cofradías y hermandades que ciertamente limitaban sus socios a la nobleza o al clero. Otras se limitaron a grupos o regiones étnicas específicas, como los negros de Sevilla, o los moriscos de Granada, o los residentes de Cantabria, en el caso de Madrid en el siglo XVIII.[32] Pero en la gran mayoría de los casos, los miembros eran reclutados de entre las clases populares. Esto, obviamente, era verdadero en el caso de las aldeas de campesinos donde existían una o dos cofradías. Pero se dio también en las ciudades, al menos durante finales de los siglos XV y XVI. En Sevilla, según Sánchez Herrero, "todas las cofradías... se nutrieron en sus orígenes de gentes populares" con muy pocas excepciones. En Zamora, más de 100 de las 150 cofradías reclutaron a sus miembros de entre los artesanos, la clase media y aun de entre los pobres. Las cuotas de los socios eran extremadamente bajas, permitiendo por lo tanto asociarse a la gente de limitados recursos. La gran mayoría de las cofradías no investigaba demasiado minuciosamente los antecedentes familiares de los candidatos para su admisión, fuera de exigirles que tuvieran una buena reputación moral. Es interesante notar que solamente dos cofradías impusieron a sus candidatos el requisito de limpieza de sangre. El resto de ellas fácilmente admitió a conversos y a sus descendientes.[33] Es también impresionante que en Zamora, Cuenca, Sevilla y Valladolid el poder de hacerse miembro se ofreció también a las mujeres, en la mayoría de los casos, a diferencia de Florencia y Lyon donde el poder de hacerse miembro se limitó solamente a los hombres. Por ejemplo, entre 1565 y 1575 en Cuenca el 62 % de los hombres y el 40 % de las mujeres pertenecían al menos a una cofradía o hermandad.[34]

El carácter popular de las cofradías no quiere decir que no existieran diferencias sociales en su sistema de organización. De los estudios de Zamora, Toledo y Cuenca parece ser que las diferencias en la composición social de las cofradías reflejaban principalmente modelos de colonización urbana más bien que un esfuerzo consciente de organizarse por clases sociales. En Cuenca la nómina de socios se determinaba mayormente por el lugar donde vivía el individuo. En las parroquias donde predominaban los artesanos se reflejaba este hecho. Lo opuesto era verdad en las parroquias donde residía la nobleza. Pero incluso aquí no existía una rígida separación de clases. Nuestra Señora de la Soledad, la cofradía más exclusiva de la ciudad, tenía una nómina de socios dominada por la

[32] *Ibidem*, p. 73; Miguel Luis López Muñoz, *Las cofradías de la parroquia de Santa Magdalena...*, *op. cit.*, p. 17; *Constituciones de la Real Congregación Nacional de Beneficencia de las Tres Muy Nobles Provincias de Cantabria*, Madrid, 1852 [edición original de 1746], p. 3.

[33] Maureen Flynn, *Sacred Charity...*, *op. cit.*, p. 23.

[34] *Ibidem*; Sara T. Nalle, *God in La Mancha...*, *op. cit.*, p. 165; José Sánchez Herrero, "Las cofradías de Semana Santa de Sevilla", *op. cit.*, p. 73; Bennassar, *Valladolid en el siglo de oro...*, *op. cit.*, p. 390.

nobleza, pero aun así, el 16% de sus cofrades venía de las clases populares. La nómina en Toledo también estuvo mayormente determinada por modelos de domicilio.[35] Lo mismo era verdad de Zamora, donde la distribución geográfica de las cofradías era alta en distritos pobres de artesanos, tal como San Antolín. Flynn encontró que la densidad de las cofradías era más alta en los barrios donde vivían la nobleza y los artesanos y más baja en las áreas donde residían los comerciantes burgueses. En contraste, Nalle descubrió que, en Cuenca, la parroquia de San Salvador, "una sección de la ciudad sólidamente burguesa y noble, quizás era la fortaleza de la participación confraternal".[36] Estos modelos diferentes de nóminas de socios confirman nuevamente el poderoso carácter local de las cofradías, que dependían de la específica composición social de ciudades individuales más bien que de un modelo uniforme.

También está claro que las cofradías en los reinos hispánicos estaban constantemente evolucionando y cambiando. En Cuenca, a fines del siglo XVI, las cofradías ocupadas principalmente en la administración de hospitales fueron decayendo, tendencia que afectó a las cofradías de artesanos y nobles en el siglo XVII, cuando la economía de la ciudad entró en un periodo de decaimiento. Pero otras cofradías iban en ascenso, especialmente las del Santísimo Sacramento inspiradas en el Concilio de Trento.[37] Sánchez Herrero ha argüido que en Sevilla las austeras cofradías penitenciales de fines del siglo XV y principios del XVI dieron lugar después de 1570 a lo que él llama "la cofradía barroca", en la que la simplicidad se convirtió en esplendor, manifestado en la construcción de costosas estatuas y pasos para las procesiones de Semana Santa. También mantiene que este cambio hizo que las cofradías se enfocaran "hacia situaciones festivas, no muy en consecuencia con la contemplación e imitación de la Pasión de Cristo".[38]

La crítica de las cofradías por supuestos abusos fue común a través del siglo XVI y XVII. Pero fue durante el siglo XVIII que las cofradías y hermandades tuvieron que enfrentar la primera amenaza seria contra su existencia. Los ministros de la Ilustración de Carlos III, especialmente Pedro Rodríguez de Campomanes y el conde de Aranda, fueron críticos severos de las cofradías y hermandades. La amplia documentación del Consejo de Castilla relativa a las cofradías examinada por Milagros Romero Samper muestra que la hostilidad de la burocracia real se movía por diferentes intereses. Primero, el gobierno estaba decidido a sostener el control abso-

[35] William Christian, *Local Religion...*, *op. cit.*, p. 149-150.

[36] Maureen Flynn, *Sacred Charity...*, *op. cit.*, p. 19-20; Sara T. Nalle, *God in La Mancha...*, *op. cit.*, p. 163-164.

[37] *Ibidem*, p. 163.

[38] José Sánchez Herrero, "Las cofradías de Semana Santa de Sevilla", *op. cit.*, p. 79.

luto sobre la administración de las cofradías, un reflejo de las poderosas corrientes regalistas que circulaban arrolladoras por la administración real durante el periodo del absolutismo ilustrado. En 1763, el Consejo de Castilla declaró sobre las cofradías: "todo su régimen, policía y govierno es privatibo de la Real Autoridad".[39] Segundo, las autoridades reales creían que muchas cofradías y hermandades estaban malgastando sus fondos en pleitos, ceremonias costosas y actividades sociales. En 1769, Campomanes, fiscal del Consejo de Castilla, se quejó del

> demasiado Consumo de Cera, funciones de polvora, comilona, vestidos de Mayordomos y Hermanos Mayores, y otras superfluidades ruidosas, que nos hacen emulación de otros, están clamando por una ley suntuaria, que reduciendo la devoción de los fieles al espiritu del evangelio, y de la tradición de la Iglesia, reduzga estas Congregaciones a un numero moderado y a la debida observancia, apartados todos los inconvenientes, que actualmente se tocan por el abandono, con que la indiscreta devoción de muchos se conduce.[40]

Tercero, la administración real consideró las actividades religiosas de muchas cofradías como opuestas a sus esfuerzos por extirpar lo que consideraban como una superstición popular en favor de una cristiandad más simple y austera. Tan temprano como 1763, Campomanes exigió una investigación de las prácticas religiosas de las cofradías para determinar "si en su exercicios devotos se mezcla superstición, o algún otro acto, que pueda ser contrario a la Religión".[41]

Hay clara evidencia de que durante la década de los años 1760 Campomanes y Aranda quisieron llevar a cabo una completa reforma de las cofradías y hermandades. Después de recibir una queja del obispo de Ciudad Rodrigo en 1768 acerca de los abusos de las cofradías, el Consejo de Castilla ordenó a los obispos del reino, a los intendentes y corregidores recoger información acerca del número y actividades de las cofradías y hermandades que formaban la base de la investigación de 1771. El conde de Aranda, en esa época presidente del Consejo de Castilla, se opuso fuertemente a la existencia continuada de cofradías y hermandades "gremiales", así como también a algunas otras de carácter religioso, especialmente las cofradías de Ánimas y del Rosario, que él creía opuestas a la práctica del catolicismo austero que fomentaba él junto con otros ministros de la Ilustración. El presidente del consejo creía que sólo debían sobrevivir dos tipos de cofradías y hermandades, las que identificaba como sacramentales parroquiales porque se consagraban a "puros exercicios espirituales sin

[39] Milagros Romero Samper, *Las cofradías en el reformismo de Carlos III*, Madrid, 1991, p. 50.
[40] *Ibidem*, p. 67.
[41] *Ibidem*, p. 98.

fiestas, ni regocijos", y "las de Socorro y Hospitalidad empleandose solo en ella la Renta... sin defraudar en festividades".[42]

Sin embargo, fue necesaria más de una década antes de que el consejo produjera una ley de reforma general a través de una resolución real publicada el 17 de marzo de 1784. La resolución suprimió todas las cofradías y hermandades "gremiales", todas las cofradías que no tenían autorización del gobierno y asimismo todas las que habían sido autorizadas sólo por las autoridades eclesiásticas. A las cofradías que sobrevivieron se les ordenó preparar un proyecto de nuevas ordenanzas para someterlo al Consejo de Castilla. La reforma de 1784 vio al Estado ejercer autoridad completa sobre una institución que se había desarrollado hacía siglos como un ejemplo de la piedad laica independiente, de fines de la época medieval, y que se identificaba con las comunidades locales. El regalismo y centralismo borbónico le tenía muy poca simpatía a esta forma popular de expresión religiosa autonómicamente expresada por las cofradías. Más aún, la visión fomentada por los obispos de la Ilustración y los burócratas reales de un catolicismo más espiritual y austero dejó muy poco lugar para una institución formada en una época y circunstancias diferentes. El gobierno y la Iglesia fomentaron lo que se ha llamado un catolicismo ilustrado, esencialmente hostil a la exuberante piedad barroca de los siglos XVI y XVII. Al igual que el Concilio de Trento, querían imponer un modelo uniforme de prácticas religiosas controladas por las autoridades eclesiásticas. En este modelo la piedad local laica y autónoma de las cofradías no tenía lugar excepto en una forma severamente restringida.

A pesar de que la reforma de 1784 solamente fue implementada de una manera episódica, señaló el principio del final del sistema confraternal. La desamortización ordenada por Godoy en 1798 de las propiedades conservadas por las obras pías socavó las bases económicas de muchas cofradías y hermandades. Su condición financiera se deterioró aún más durante el largo periodo de crisis económica que comenzó durante la década de los años 1790 y que continuó durante los levantamientos causados por la intervención napoleónica.[43] El golpe final fue asestado en 1841, cuando el gobierno del general Espartero ordenó la venta de las propiedades restantes de las cofradías y hermandades y destinó los ingresos a la reducción de la deuda nacional. Naturalmente que las cofradías sobrevivieron como lo

[42] *Ibidem*, p. 100.

[43] A pesar de que inicialmente la Hermandad del Refugio se libró del cumplimiento de la desamortización de 1798, finalmente cayó víctima del reglamento oficial entre 1805 y 1807, cuando se le forzó a presentar al gobierno para subasta pública catorce de las casas que poseía en Madrid. La pérdida de aproximadamente la mitad de sus propiedades constituyó un golpe serio para sus finanzas. También vio virtualmente venirse abajo sus ingresos entre 1809 y 1811 durante la Guerra de Independencia contra los franceses. William J. Callahan, *La Santa Hermandad del Refugio y Piedad..., op. cit.*, p. 155 y 162.

sabe cualquiera persona que visite España en Semana Santa. Pero ahora son asociaciones voluntarias de ciudadanos privados que trabajan dentro de la sociedad individualista creada por el liberalismo español. Finalmente es interesante hacer notar que el número de cofradías y hermandades en la España de los Habsburgo y de los Borbones marcó el punto álgido en la actividad asociacional del catolicismo español. A principios de los años 1990, el número de asociaciones católicas de todos tipos inscritas en el Registro de Entidades Religiosas del Ministerio de Justicia era de 10 000.[44]

[44] Rafael Díaz Salazar, "La institución eclesial en la sociedad civil española", en *Religión y sociedad en España*, Madrid, 1993, p. 292.

COFRADÍAS NOVOHISPANAS: ECONOMÍAS MATERIAL Y ESPIRITUAL

ASUNCIÓN LAVRIN

Todas las instituciones sociales giran sobre una doble *helix* que significa sus fines éticos o espirituales y los medios materiales de que depende su existencia. La Iglesia no queda fuera de esa configuración a la que se añade el contraste, si no a veces la ironía, de depender de medios económicos para cimentar los fines quizás más trascendentales para el ser humano. No hay duda de que existe una relación muy íntima de coexistencia entre la espiritualidad de una comunidad y la forma de hacer efectiva y obvia esa espiritualidad en la vida cotidiana. En este proceso, ¿se prestan ambas parte de su discurso? ¿Cómo depende la una de la otra? ¿Dónde termina el territorio de la economía espiritual y comienza el de la economía material? Quizás no sea posible dar respuestas nítidas a estas preguntas, pero en este trabajo deseo explorar ese territorio ambiguo que media entre la espiritualidad y la materialidad de una de las instituciones eclesiásticas más populares en Hispanoamérica colonial: las cofradías.

La espiritualidad de las cofradías se cifraba no sólo en el culto de un santo patrón, sino más firmemente, en mi opinión, en la economía de la salvación eterna, que fue un motivo de fundamental importancia en su misión, y en la percepción que el creyente colonial tuvo de la misma. Buscaba el último la seguridad de la inversión espiritual que se presumía asegurar tan humanamente como fuera posible con la asociación y participación en la misión y actividades de la congregación. Esta relación entre la institución y sus miembros dependía de la honestidad con que se establecía la transacción entre los contrayentes. Por una parte, la corporación proporcionaba los medios de alcanzar la inversión compartiendo los privilegios obtenidos en su fundación por la fuente de salvación espiritual: la Iglesia católica y el vicario de Dios en la tierra, el papa. Por otra parte, el cofrade tenía que cumplir con integridad sus deberes como tal si deseaba alcanzar el premio que buscaba. Las reglas discursivas de este contrato espiritual se encuentran en las constituciones de las cofradías, donde se autodefinían sus propósitos espirituales, los modos de compor-

tamiento necesarios para alcanzarlos y la disciplina que el creyente necesitaba seguir para lograr por su propio esfuerzo, y a beneficio de su persona y la de sus compañeros, la posibilidad que la institución le ofrecía como una empresa dedicada a guiar a las almas hacia su salvación.

Siendo imposible un examen extensivo de las reglas o constituciones del gran número de cofradías de Nueva España (o aun aquellas de la ciudad de México), y conocedora de que existían cofradías que carecían de ellas, utilizaré como ejemplos las reglas de la Congregación de la Buena Muerte, adjunta a la Compañía de Jesús y fundada por el duque de Linares en 1731, y las de la Congregación de Nuestra Señora de los Dolores, también asociada con la Compañía, cuya publicación data de 1694.[1] La Buena Muerte estaba agregada a la Casa Profesa de México y Roma, y su fin era solemnemente serio: conseguir "la eterna salud que desea en el momento terrible, de que depende la eternidad". El propósito de la congregación era el de comprometer al congregante a una disciplina de la conducta y a una disciplina mental, ambas en armónica correspondencia, para lograr esa buena muerte que todos ansiaban. La disciplina del comportamiento religioso consistía en oraciones, visitas a la iglesia y participación en las actividades espirituales de la cofradía. Ese conjunto de actividades le ganaba una suma de indulgencias que se iban acumulando en forma de ahorro espiritual que, al final de la vida, le aceleraban la salida del Purgatorio y el alcance de la vida eterna.

Las actividades del cofrade estaban sujetas a un almanaque espiritual meticulosamente ordenado por días y por meses. Cada fiesta espiritual, cada obligación de misa o plática, cada ritual en pro de la salvación propia o la de otros quedaba fijado cuidadosamente en la expectativa de su cumplimiento por los cofrades. El contrato espiritual que contraía el cofrade al hacerse miembro de una cofradía le exigía la "reforma de sus costumbres, pureza de conciencia y ajuste de la vida".[2] El objetivo de un compor-

[1] *Regla y obligaciones de el congregante de la Congregación de la Buena Muerte de la casa Profesa de México, agregada nuevamente por autoridad apostólica a la primaria Congregación de la Buena Muerte de la Iglesia de la casa Profesa de Roma...*, México, Joseph Bernaesi de Hogal, 1731; *Reglas de los congregantes de N. Señora de los Dolores y indulgencias que ganan dichos congregantes*, México, M. de Benavides, viuda de Juan de Ribera, 1694. Esta edición fue pagada por el arzobispo Francisco de Aguiar y Seijas, quien fue prefecto de la congregación. Para un estudio general de las cofradías de México, véase: Alicia Bazarte, *Las cofradías de españoles de la ciudad de México*, México, UNAM, 1989; Emma Pérez-Rocha, "Mayordomías y cofradías en el pueblo de Tacuba en el siglo XVIII", *Estudios de Historia Novohispana*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, v. 6, 1978. Respecto a las cofradías sin reglas o constituciones tenemos que asumir que sus fines espirituales eran los mismos que preconizaba la cultura religiosa de la época.

[2] La archicofradía de la Santísima Trinidad instaba a sus miembros a proponerse "mu de veras" "mudar de vida y costumbres, mejorándose en todo", y le "haga Dios un nuevo hombre" que le sirva mejor. Los fines éticos de la cofradía tenían un objetivo de regulación social a través de la conducta personal.

tamiento ajustado a esos ideales era tener limpia el alma y estar dispuesto siempre, en cualquier momento, para una muerte que asegurara la salvación y que, por ende, sería "dichosa".

La participación en las actividades de la cofradía fortalecía la autodisciplina intelectual y ética del cofrade, la cual le instaba a cumplir las obligaciones de su estado. La fijación mental de las reglas de comportamiento y ejercicios a que el individuo debía someterse para lograr el acercamiento a la conducta ideal se alcanzaría no a través de lecturas, sino de pláticas semanales dadas por el padre prefecto de la congregación. La palabra del prefecto y sus instrucciones alentadoras servirían de guía durante el resto de la semana. La memoria entraba en juego, pues recordar esa palabra era perentorio para que el cofrade pudiera ajustarse a sus preceptos por seis días. El barroco espiritual limitaba los espacios para la independencia intelectual que la lectura implicaba, y prefería el oído y la prédica a la lectura solitaria.[3] Dentro de la congregación se daba preeminencia al papel y a la autoridad del director espiritual y su palabra. El sentido del oído podía transmitir más cabalmente los conceptos más abstractos, mientras que la vista se guardaba para apelar a las emociones, que en el siglo XVIII servían para fomentar la *mise en scene* de la celebración de las fiestas titulares, en las que se unían el colorido de las vestimentas, la música, las luces de docenas de velas y los fuegos artificiales.

Es importante percibir cómo se unen todos esos elementos dentro de la cofradía. La disciplina del comportamiento y el ritual de las fiestas se contrapesaban: este último ofrecía un desahogo emocional a los rigores del régimen devocional. La cofradía creaba para el creyente un espacio espiritual íntimo y exclusivo, dentro del cual se hacía a cada uno de los cofrades un llamado único y personal, pero que al mismo tiempo unía el solaz de la compañía de otros fieles dentro de la comunidad. El esfuerzo de todos y de cada uno para mantener el objetivo de la salvación propia y

[3] Para la importancia de la predicación, ver: Charles C. Noel, "Missionary Preachers in Spain: Teaching Social Virtue in the Eighteenth Century", *American Historical Review*, 90:4, October 1985, p. 66-892. La lectura de libros de devoción no estaba vedada, pues circulaban numerosos de ellos para las almas piadosas. Igualmente importante fue la devoción popular. Véase: Óscar Mazín Gómez, "Culto y devociones en la catedral de Valladolid de Michoacán, 1586-1780", en *Tradición e identidad en la cultura mexicana*, México, El Colegio de Michoacán-CONACYT, 1995, p. 305-350, y comentario de Alberto Carrillo Cázares, p. 351-357. Del mismo autor, "Aproximación al culto funerario en la catedral de Valladolid de Michoacán, siglos XVII y XVIII", en Brian F. Connaughton y Andrés Lira González (coord.), *Las fuentes eclesiásticas para la historia social de México*, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Instituto de Investigaciones Doctor José María Luis Mora, 1996, p. 265-277; Alberto Carrillo Cázares, "Sociedad parroquial y sociedad diocesana del Michoacán del siglo XVII en las fuentes eclesiásticas", en Brian F. Connaughton y Andrés Lira González (coord.), *op. cit.*, p. 279-289. También véase: Rosalva Loreto, "Los conventos femeninos y el mundo urbano de Puebla de los Ángeles del siglo XVIII", tesis de doctorado, El Colegio de México, 1996 (cuarta parte: Los conventos femeninos y el sistema devocional).

ayudar en la de los demás establece una tensión emocional que vuelve explicable la reunión voluntaria, la contribución económica, la conformación con la disciplina de las reglas y la atención a la autoridad del director espiritual que ayudaba a sobrepasar los escollos de la vida diaria. La congregación también instaba a ordenar la vida con respecto a la muerte en sus aspectos más prácticos. Se recomendaba al congregante tener listo su testamento y tener sus cuentas arregladas para evitar sorpresas en caso de una muerte súbita. La economía espiritual no perdía de vista la material y al ordenar la vida económica de la membresía proponía una regla de orden social y personal que beneficiaba a la familia y posiblemente a la Iglesia, ya que se esperaba que algunos congregantes pudientes dotaran misas por su alma, proveyendo una congrua para los párrocos encargados de decirlas.

En la economía espiritual, el premio mayor era la salvación eterna, pero ya que pocas almas lograban ese fin sin sufrir en el Purgatorio, las indulgencias ofrecían un medio de ir redimiendo poco a poco los pecados de la vida.[4] La indulgencia, un premio espiritual autorizado por el papa, se ganaba con un esfuerzo especial del congregante o cofrade, que podía ser un acto caritativo como la visita a los encarcelados o a un congregante enfermo. Podía también ser un ejercicio espiritual, como el rezo en días y horas señalados, o la asistencia a pláticas espirituales. La economía espiritual hacía de las indulgencias una materia contable y redimible, siguiendo la misma lógica que hacía de las virtudes un tesoro acumulable del cual podía disfrutar tanto el fiel, individualmente, como otros designados por la Iglesia. La indulgencia "pagaba" en el sentido de que adquiría para el penitente una reducción del tiempo que esperaba pasar el en Purgatorio.[5] Tal y como lo explicaba el tesoro de indulgencias concedidas para las cofradías de Nuestra Señora de la Merced: "El que confiesa el pecado queda perdonado y en estado de gracia, pero le queda la pena de padecer en el purgatorio por cada pecado mortal y así para que las almas se liberen de estas penas se concede el jubileo y la indulgencia. Todos tenemos necesidad de ganar indulgencias." La indulgencia parcial perdonaba parte de las penas; el que ganaba indulgencia plenaria se libertaba de todas, y "si muriera estando confesado verdaderamente de todos sus pecados va, con el favor divino, derecho al cielo".[6]

[4] Sobre este tema, véase: Juan Javier Pescador, *De bautizados a fieles difuntos. Familia y mentalidades en una parroquia urbana: Santa Catarina de México, 1568-1820*, México, El Colegio de México, 1992, p. 287-358. Este autor ofrece mucha atención al tema de las economías espiritual y temporal de las cofradías en la parroquia de Santa Catarina.

[5] Para la historia del concepto de Purgatorio y su conexión con las indulgencias, ver: Jacques Le Goff, *The Birth of Purgatory*, Chicago, The University of Chicago Press, 1984, capítulos 8 y 9.

[6] *Tesoro de las indulgencias y jubileos concedidos por la Santa Sede Apostólica a las cofradías canónicamente erigidas y que hubieren de erigirse bajo el título de La Santísima Virgen de la Merced*

La dificultad estaba en morir en estado de gracia. La reducción de la estancia en el Purgatorio por las indulgencias era un objetivo más asequible y se ajustaba mejor a las flaquezas del ser humano. La reducción temporal de la estancia en el Purgatorio se expresaba en términos temporales: varios días, varios meses, o varios años si no era plenaria. Esta contabilidad espiritual, como ya se ha señalado anteriormente por otros estudiosos, llegó a implicar en los siglos XVII y XVIII una verdadera fuente de peripecias matemáticas con las cuales quedaba el alma del cofrade asegurada felizmente de su salvación.[7] Cualquier individuo adicto a participar en las ceremonias y observancias de una cofradía o congregación podía acumular cientos si no miles de años de redención de sufrimientos en el Purgatorio. Igualmente, y de mucha importancia para la sociabilidad cristiana, podía aplicar sus esfuerzos y ejercicios espirituales para beneficio de otros. Precisamente ése era el fin de las muchas oraciones que se hacían por las ánimas del Purgatorio.

La contabilidad de las indulgencias era asunto de capital importancia para todas las cofradías, cuyas reglas hacían despliegue de todas las que se podían ganar como premio especial a su membresía. Hasta cierto punto, el listado de indulgencias que se podían obtener en cada cofradía servía como una especie de anzuelo para captar la atención de los fieles. A través de la lista de indulgencias y las actividades señaladas para obtenerlas se puede apreciar cómo la fe y la espiritualidad barroca se alimentaban de fórmulas numéricas que contenían el germen de una contaduría fácil de asimilar por el individuo común y corriente. Por ejemplo, los congregantes de la Buena Muerte recibían siete años de perdón si "rezaran o tomaran disciplina los viernes de la Buena Muerte". Un año de indulgencia era el premio a quienes asistieran al entierro de los congregantes difuntos, rezaran por un enfermo, asistieran a las pláticas, oyeran misa el día de trabajo, hicieran diligente examen de conciencia en la noche, o visitaran a los congregantes enfermos o a los encarcelados. La congregación de los Dolores ofrecía diez años de indulgencia por rezar el rosario y comulgar el primer día después de la celebración de la resurrección y a quienes asistieran a todas las fiestas de la Virgen María. Además de promover el culto mariano, la munificencia en las indulgencias promovía la popularidad de la Compañía de Jesús, ya que la asistencia a las iglesias de la misma au-

redención de cautivos en las iglesias de dicho orden..., México, reimpreso en la imprenta de los herederos del Lic. D. Joseph de Jáuregui, 1792; *Sumario de las gracias e indulgencias concedidas por la santidad de Paulo V y Clemente X a las archicofradías de la S. S. Trinidad de Roma, que gozan las archicofradías de la S. S. Trinidad de México, fundada a 20 de Marzo de 1580, agregada a la de Roma en 1582*, México, Felipe de Zúñiga y Ontiveros, 1789. Véase apéndice titulado, *Sumario de las cosas principales que los cofrades son obligados y deben saber. Sacado de los tres libros de las Constituciones.*

[7] Juan Javier Pescador, *De bautizados a difuntos, op. cit.*, p. 283-327.

mentaba el número de años que se podían ganar. Nuestra Señora de los Dolores ofrecía veinte años a "los que confesados y comulgados visiten cualquier iglesia de La Compañía". Cada orden promovía su propia imagen a través de las indulgencias ofrecidas a los cofrades y la facilidad en conseguirlas. En esta competencia espiritual el cofrade como consumidor no podía menos que ganar. Así se explica la popularidad de estas instituciones y el hecho de que quien podía se integraba a varias de ellas con el propósito de conseguir un máximo de beneficios personales. Considérese, por ejemplo, la satisfacción de quien se hacía cofrade de Nuestra Señora de la Merced —auspiciada por esa orden—, ya que cuando entraba en la cofradía, y haciendo confesión, podía ganar indulgencia *plenaria* de todas las penas que hubiera merecido hasta ese día.[8]

La Congregación de la Buena Muerte estaba perfectamente apercibida de la problemática engendrada por el deseo de los creyentes de atesorar indulgencias y, tratando de prevenir un "acaparamiento" que podría perjudicar la oportunidad de otros en alcanzar su salvación, establecía en su regla número 34 que era necesario que hubiera un balance entre las demandas de los vivos que trabajaban por su salvación y la deuda contraída con los muertos, por cuyas almas se seguían haciendo reducciones de tiempo en el Purgatorio. La demanda y el abastecimiento de indulgencias debían regularse. "Para no privar a los muertos y cargar a los vivos se dispone se aplique por ellos siete cuarentenas y siete años de perdón y demás indulgencias que puedan ganar y los que no asistiesen recen siquiera el Rosario y una estación por dichos difuntos y el que pueda que mande decir una misa." El contrato con los ya difuntos era muy serio y una responsabilidad personal y comunitaria. Así, el 15 de septiembre, día dedicado a los difuntos, se celebraba una misa y aconsejaban las reglas que "bueno será que los vivos asistan a esta misa para que ellos la reciban después de muertos". Este sentido de deuda y obligación espiritual entre vivos y muertos era un principio básico de la congregación y de la economía espiritual de las cofradías.

Otra forma de contabilizar la fe y su ritual era el proceder a realizar actos de fe, como encender una vela todos los viernes a las doce meridiano, hora en que se suponía había muerto Cristo, y meditar por las siguientes tres horas en la pasión y muerte de Jesús, método de ejercicio espiritual por demás muy jesuítico. Cada viernes se procuraría asistir a las pláticas y se rezarían tres oraciones por las tres horas de agonía de Cristo.

[8] *Tesoro de las indulgencias y jubileos concedidos por la Santa Sede Apostólica a las cofradías canónicamente erigidas y que hubieren de erigirse bajo el título de La Santísima Virgen de la Merced, redención de cautivos en las iglesias de dicho orden...*; la Archicofradía de la Santísima Trinidad ofrecía siete años y otras tantas cuarentenas si visitare la iglesia y su oratorio el día de la octava de la Santísima Trinidad, o 200 días para quienes estuvieran devotamente presentes en la oración de las 40 horas que cada mes se hacía en la iglesia, y allí rogaran a Dios. Ver: *Sumario de las gracias e indulgencias.*

El número tres, símbolo de la Trinidad y de las horas de agonía en la cruz, se volvía a repetir en el mandato de que cada tercer viernes del mes se haría comunión en la Casa Profesa, ejercicio que acompañado de las tres virtudes cardinales (fe, esperanza, y caridad) prometía la indulgencia general de todos los pecados. Tratándose de una congregación que tenía especial devoción por la pasión de Jesucristo, otro número clave correspondía a las cinco llagas de Cristo, cuya devoción se celebraba entre el 2 de julio y el 30 de septiembre, señalándose los cinco primeros días del mes para lecturas piadosas para edificar el espíritu.

Sin embargo, no se debe reducir el acto de congregarse o hacerse cofrade a un mero cambalache de beneficios en la economía espiritual significado en una numerología simbólica. Los beneficios espirituales que se derivaban y acumulaban con la participación cofraternal eran la expresión profunda de la fe personal y la promoción de una caridad social que el Estado no ofrecía y cuya administración pertenecía a las instituciones religiosas. Las cofradías eran también la fórmula para promover la cohesión social a través de la asociación. No menos importante era el valor espiritual para el creyente de los siglos XVII y XVIII, cuya vida espiritual se sostenía con la visualización de una vida después de la muerte, tan real como la presente.[9]

El encuentro de dos conceptos: contabilidad espiritual y material

Tratar de conectar las economías espiritual y material es obligarse a ver la relación axial entre ambas y también comprender que existen ciertas complejidades entre ambos axis que hacen de esta tarea una empresa fascinante pero no necesariamente fácil. Las cofradías novohispanas podían ser de remuneración o puramente espirituales. Las primeras ofrecían ciertos beneficios personales o sociales que, bien entendidos, establecían un puente entre la economía espiritual y la temporal. La remuneración más deseada era un entierro digno en el que se le rindieran al cuerpo del cofrade muerto todos los servicios que la Iglesia podía brindar en ese paso trascendental entre la corporeidad y la vida eterna. Una mortaja para identificar y proteger el cuerpo, un ataúd, un lugar especial para el entierro del cuerpo dentro de la iglesia, cuya fábrica material ofrecía la esperanza de favores

[9] La entrega completa de la voluntad al fin espiritual se subraya en el caso de la Cofradía de la Esclavitud del Patriarca San José, fundada en el convento de San José de Gracia. Los congregantes se llamaban a sí mismos "esclavos" y las monjas "esclavas" de la misma obra pía. Ver: Archivo General de la Nación (en adelante, AGN), *Bienes Nacionales*, legajo 1768, exp. 1. En 1744 esta cofradía tenía 213 miembros y, si se admite la cuota de un peso anual como suficiente para contar el número de monjas cofrades, las religiosas eran 34.

divinos, y el consuelo de las misas y rezos que ayudarían al cofrade a sobrepasar las pruebas que posiblemente le esperaban en el Purgatorio antes de alcanzar el favor de Dios con su salvación. Pero también ofrecían las cofradías la posibilidad de ganar ese favor con acciones de caridad y beneficencia personal o social, como la visita a enfermos, el sustento de cárceles y hospitales, o la dotación de religiosas o mujeres pobres. Estos objetivos —el entierro y la obra caritativa— no son similares, ya que el primero beneficia al cofrade exclusivamente, mientras que el segundo lo pone al servicio de otros. Sin embargo, ambos formaban ese puente entre la economía espiritual y la material; ambos perseguían un objetivo que para consagrarse necesitaba la base material del dinero.

La naturaleza de la base económica de las instituciones eclesiásticas tiene que entenderse como absolutamente esencial para la persecución de sus fines éticos y espirituales. Los ingresos y la disposición de los fondos de instituciones eclesiásticas —incluidos los de las cofradías— han sido objeto de la investigación histórica. Si bien una revisión de las fuentes de ingresos de las cofradías puede revelar la magnitud de los mismos, y algunos importantes patrones de inversión, no creo que encontraremos nada definitivamente nuevo o inusitado en ellos, y en otro lugar he escrito largamente sobre este asunto. Lo que me parece más relevante aquí es ahondar un poco en el sentido e intención de los gastos dedicados a beneficiar los fines espirituales de las cofradías. Esto nos dará la clave de cómo se cumplían las obligaciones espirituales a través de la acción institucional y cuánta era la inversión monetaria que requerían. En esta operación se mezclan las economías espiritual y temporal. Todas las misas y los oficios a favor de las almas tenían un precio; todas las fiestas de celebración del santo patrón eran cuantificables en dinero contante y sonante. Para establecer el nexo entre estos dos territorios he tomado los fragmentos históricos dejados en varias fuentes por distintas cofradías, asumiendo que un muestreo amplio sería más idóneo para la generalización que el estudio de una institución.[10]

[10] Anteriormente he analizado con la amplitud permitida por los editores los gastos de varias grandes cofradías urbanas de la ciudad de México y las rurales aledañas a la capital virreinal, así como las del obispado de Oaxaca. Ver: "Rural Confraternities in the Local Economies of New Spain: the Bishopric of Oaxaca in the Context of Colonial México", en Arij Ouweneel (ed.), *Studying the Indian Community in New Spain*, Amsterdam, Centrum Voor Studie Documentatie van Latijns Amerika, 1990, p. 224-249; "Worlds in Contrast: Rural and Urban Confraternities in México at the End of the Eighteenth Century", en Jeffrey A. Cole (ed.), *The Church and Society in Latin America*, New Orleans, Tulane University Center for Latin American Studies, 1984, p. 99-117. También en español como, "Mundos en contraste: cofradías rurales y urbanas en México a fines del siglo XVIII", en A. J. Bauer (compilador), *La iglesia en la economía de América Latina: siglos XVI al XIX*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1986, p. 235-276, y una versión larga en "Diversity and Disparity: Rural and Urban Confraternities in Eighteenth Century México", en Alfred Meyers and Dianne E. Hopkins (ed.), *Manipulating the Saints: Religious Brotherhoods and Social Integration in Postconquest*

En 1744, bajo presión real, las instituciones eclesiásticas de la Nueva España tuvieron que declarar sus ingresos y pagar a la Corona 6% por ciento de los mismos a modo de préstamo obligatorio.[11] En esa oportunidad la Congregación de La Purísima, a la que tan afecto fue el padre Antonio Núñez, declaró capitales por valor de 79 162 pesos que producían un ingreso anual de 3 959 pesos.[12] De ese total, 850 pesos (21.4%) se dedicaban al salario del sacristán, misas por los congregantes difuntos, cera, aceite de la lámpara y menesteres de limpieza de la iglesia. Lo significativo es que para misas de congregantes difuntos y ocho misas de obligación se destinaban sólo 42 pesos, aunque el gasto de la cera era de 304 pesos. El costo efectivo de decir esos tan importantes sufragios por las almas de los congregantes difuntos era, aun considerando la cera de las velas encendidas en su recuerdo, menos de un tercio de los gastos de culto, una cantidad relativamente pequeña comparada con el presupuesto de la cofradía ¿A qué dedicaba la cofradía su dinero entonces? ¿Cómo interpretaba su obligación espiritual?

La congregación empleaba su caridad cristiana en la casa de locos de San Hipólito a razón de 1 712 pesos y 2 reales anuales. Esta cifra se invertía del siguiente modo:

20 reales diarios para el almuerzo	912 p. 4 r.
Ropa distribuida en Navidad	445 p. 5 r.
Una cena cada 15 días	312 p.
Cena magna en víspera de Navidad	30 p. 2 r.
Cena día de La Concepción	12 p.

Otros hospitales recibían una limosna de cenas por once meses con un costo de 307 pesos anuales, y el hospital del Espíritu Santo recibía una comida el Jueves Santo que costaba 10 pesos. Otra obra caritativa era la dedicada a los tres carceleros de la ciudad, quienes recibían varias cenas cuyo costo ascendía a 212 pesos y 1 tomín.

El proceso de educación y disciplinamiento del cofrade en su frecuente contacto con el director espiritual era una inversión espiritual tan im-

Latin America, Hamburg, Wayasbah, 1988, p. 67-100; "La Congregación de San Pedro. Una cofradía urbana de México colonial, 1640-1730", *Historia Mexicana*, 29:4, abril-junio 1980, p. 562-601.

11 Véase: Asunción Lavrin, "Los conventos de monjas en la Nueva España", en A. J. Bauer (compilador), *La iglesia...*, *op. cit.*, p. 193-222. La Corona declaraba exentos los ingresos de las obras pías destinados en su totalidad para sus fines. Por ejemplo, el altar de la Ánima del Señor San Bartolomé de la iglesia catedral tenía 8 800 pesos de dotación para una misa diaria por las ánimas del purgatorio, otras varias misas, vino, hostias y socorro de sacerdotes enfermos. En vista de que todo el ingreso se gastaba en esos fines fue exenta de toda contribución. AGN, *Bienes Nacionales*, legajo 1768.

12 AGN, *Bienes Nacionales*, legajo 1768, exp. 1.

portante como las misas. En el renglón de gasto espiritual estaban las obligaciones de las pláticas a los congregantes, que parece iban acompañadas de música y costaban 240 pesos. Se daban 35 pláticas anuales, a razón de poco más de 7 pesos por plática del director espiritual. La Compañía de Jesús otorgaba especial importancia a la ordenación de la vida diaria y espiritual de los laicos y era de esperarse que invirtiera en ella una considerable suma. Igual atención se prestaba a la caridad social a través de la cual se verificaba el ágape cristiano. La congregación invertía medio peso diario por cada almuerzo (había 44 dementes en 1743) y 10 pesos para vestuario anual, cantidades notables para el consumo personal de individuos de humilde condición en esos tiempos. El mensaje espiritual de la congregación se cifraba en la ayuda a los más miserables entre la población, los que carecían de facultades para juzgar y sostenerse a sí mismos, sufriendo la privación de los más elementales mecanismos de autopreservación. Si el rasero para medir el peso de la obligación entre las ánimas de los muertos y las necesidades de los vivos era la cantidad de pesos y reales que gastaban en cada uno, la balanza se inclinaba obviamente a beneficiar a los últimos. La obligación social-material se imponía a la espiritual.[13]

¿De dónde provenía el dinero para la caridad social? La relación de entradas y gastos enviada por esta congregación a los oficiales reales *no* cuenta la entrada por cargo de cornadillos (contribuciones semanales o mensuales de los hermanos), sólo la derivada de inversiones cuyo capital provenía de obras pías cuyo origen no se dilucida. Esto significa que una parte considerable de los ingresos no se tomó en cuenta y no sabemos de dónde provenía ni cómo se empleaba. La cofradía contaba con varias obras pías que es posible fueran la base económica para su acción social. Entre las obras pías la mayor era de 15 000 pesos impuestos sobre haciendas que habían sido de Francisco Galindo y cuyos réditos pagaba el regidor José Galisteo. ¿Habían sido donados para vestir a los dementes, para obvencionar las fiestas de la Purísima o para las misas por el alma del cofrade que hizo la donación? La pregunta queda sin respuesta por carecer de los documentos de dotación original. A juzgar por otros ejemplos, los donativos piadosos siempre requerían misas por el alma del patrón, pero, efectivamente, la adjudicación del sobrante del ingreso de obras pías era decisión

[13] Juan Javier Pescador, *De bautizados..., op. cit.*, p. 362-363. En 1813 la cofradía de San Ignacio se vio carente de recursos para cumplir sus obligaciones para el entierro de difuntos, obligando al tesorero a poner dinero de su bolsillo. Esta situación fue muy común para los administradores a través del siglo XVIII, cuyas cuentas atestiguan que el mayordomo había tenido que sufragar el débito. Téngase bien entendido, sin embargo, que para la mayoría de las pequeñas cofradías que sólo tenían medios para sufragar una fiesta o una misa anual no existían obligaciones de tipo social y que para ellas la primacía de lo espiritual, simbolizado en esos actos, era obvia.

de la congregación, siempre y cuando se cumplieran los cargos de misas. Lo que podemos sacar en conclusión es que, a despecho de cualquier destino especial en servicio de quienes destinaban sus obras pías a la congregación, ésta había decidido que su misión especial en la capital novohispana era la de servir a Dios sirviendo a los dementes.

Una cofradía de mayor complejidad como la del Santísimo Sacramento y Caridad de la iglesia catedral ofrece una oportunidad de juzgar la división y adjudicación de rentas en una institución de gran vuelo económico y gran autoridad espiritual y social. El objetivo principal de esta cofradía era social, la manutención de un colegio para niñas y la dotación de huérfanas españolas. El capital para estos dos objetivos se había logrado a través de obras pías de patronos laicos y eclesiásticos que habían juzgado antes de su muerte que esos fines serían de gran agrado al creador y les podrían ganar su salvación eterna. Del total de ingresos de esta cofradía en 1744 (30 036 pesos) he deducido los que estaban destinados a pagar capellanías fundadas por numerosos patrones y que la cofradía administraba, pero que no deben contarse entre sus fines piadosos o sociales.[14]

El gasto social más importante era el de la dotación de huérfanas pobres. En 1744 se distribuyeron 35, casi todas de 300 pesos, por un total de 13 175 pesos o 51 % del presupuesto de 25 788 pesos (deducidos los 4 248 pesos de pago de capellanías). Para sustento y vestuario de 32 colegialas del Colegio de La Caridad se empleaban 6 974 pesos y 7 tomines, o 27 % del total de la renta anual. Otros gastos sociales eran los de 975 pesos para el vestuario de los pobres del Santísimo, 495 pesos para entierros de 33 viudas pobres (15 pesos cada uno), 180 pesos de una obra pía para entierros de 15 pobres (12 pesos cada uno) y limosna para las religiosas de dos conventos de religiosas que no se nombran. Esas obras constituían 3.78 % del total de gastos. Entre los gastos espirituales idóneos de la cofradía estaban 100 pesos para la compra de 300 bulas de difuntos para españoles y gente "de color quebrado", y 133 pesos destinados a misas de aniversario de cofrades difuntos. En misas y celebración de fiestas se gastaba un total de 830 pesos o apenas 3.2 % del presupuesto. El gasto de cera y aceite de las lámparas, o sea, el costo material del culto espiritual, era mayor que el de las misas y fiestas. La cera costaba 2 556 pesos y el aceite

[14] Aclaro que la cofradía también administraba 26 capellanías fundadas por patrones laicos y religiosos para mantener capellanes y que en 1744 se pagaban a sus respectivos beneficiados. La administración de estas capellanías no se ha tomado en consideración para el análisis de este trabajo aunque se tiene en cuenta que para el devoto colonial tanto la fundación como el trabajo de hacerse cargo de administrar capellanías tenían premios espirituales que no se podían medir de modo cabal. Para mayor información sobre la contabilidad material de esta cofradía, véase, A. Lavrin, "Diversity and Disparity: Rural and Urban Confraternities in Eighteenth Century Mexico", en Alfred Meyers and Dianne E. Hopkins (ed.), *Manipulating the Saints.., op. cit.*

589 pesos, para un total de 3 145 pesos, que eran 12.1 % del total del presupuesto del Santísimo Sacramento. La complejidad de esta institución nos lleva a mencionar que tenía una burocracia espiritual que incluía ocho capellanes a quienes pagaba por separado de sus propios fondos; ocho monaguillos a quienes se mantenía, se vestía e instruía en gramática, y un contador y dos administradores para recaudar y llevar la cuenta. Pero, despreciando esos gastos y tomando en consideración solamente los cargos de tipo social y espiritual, vemos que en ellos se ejercía el 97 % de sus ingresos. De hecho, había un déficit que explica la discrepancia de las cifras de la cuenta y del cual se tenía que hacer cargo el mayordomo. Mantener la burocracia espiritual le costaba a la cofradía estar en débito de 2 183 pesos.

La congregación de la Buena Muerte (cuyas constituciones vimos arriba) invertía todos sus ingresos en fines espirituales, con excepción de una cena de Noche Buena y otra que se daba a los pobres en la advocación de Nuestra Señora de Guadalupe. Sus gastos espirituales eran:

Fiestas y misas	494 pesos
Músicos para las funciones y fiestas de todo el año	200 pesos
Aceite para la lámpara	15 pesos
Cena de los pobres	35 pesos

La congregación no cubría todos sus gastos, teniendo sus oficiales que suplir 1 230 pesos.[15] Los ritos de fiestas y misas eran en esta cofradía, como en numerosas otras, su misión espiritual más importante y en la cual sus oficiales invertían dinero de su propio bolsillo, pues resolver la discrepancia entre el costo material y el imperativo religioso era un deber que se asumía con la aceptación de los cargos. Muchas instituciones se salvaban de estas deudas cumpliendo únicamente sus fines espirituales de acuerdo con su presupuesto, y distinguiéndose de las "de retribución" que prometían servicios funerales o de caridad social. Ésta era la costumbre entre las cofradías más pobres en las zonas rurales, cuyo origen era puramente devocional y que sobrevivían apenas de sus cornadillos o la caridad del mayordomo.[16]

[15] AGN, *Bienes Nacionales*, legajo 1768. Las "funciones" de los viernes y las fiestas eran acompañadas de música, y requerían un salario de 200 pesos a los músicos. La misa del Santísimo Sacramento, que se decía todos los jueves, resultaba ser, con un costo de 200 pesos, la obra espiritual más costosa del presupuesto, aunque la fiesta titular erogaba 100 pesos. El Viernes Santo se gastaban 20 pesos extra.

[16] Por ejemplo, Nuestra Señora de los Milagros de Tlatenango, jurisdicción de Cuernavaca, que en 1805 declaraba no tener fondo alguno para sus funciones anuales y se mantenía de contribuciones piadosas y la buena voluntad del mayordomo.

El último aspecto que me queda por ver en este trabajo es el de la problemática de la administración económica de los fondos dedicados a los objetivos espirituales. Este asunto es de una complejidad asombrosa y aquí sólo me ceñiré a utilizar algunos ejemplos obtenidos de varias fuentes documentales de fines del siglo XVIII.[17] Creí deseable acercarme al problema utilizando algunos ejemplos de cofradías rurales, que nos permitirán explorar un terreno fuera del conglomerado de la capital y movernos dentro de la microvisión de comunidades de reducidos medios pero que experimentaban la misma problemática de mantener en equilibrio las demandas materiales y espirituales. Las cofradías rurales agenciaban sus dotaciones espirituales con los mismos recursos que las grandes cofradías urbanas, a pesar de que sus operaciones se realizan en una escala muchísimo más reducida. Lo que importa es subrayar la mentalidad económica con que todas las instituciones eclesiásticas se acercan al problema de subvencionar sus cargas espirituales.

Veamos el caso de la cofradía de las Benditas Ánimas del Purgatorio de Cuernavaca, que declaraba en 1805 ser de fundación "muy antigua", a solicitud de los vecinos que colectaban limosnas para que se cantase una misa todos los lunes y se hiciera un aniversario anual a favor de las almas de los miembros, fines que se seguían cumpliendo. En el curso de los años algunos bienhechores les habían dejado varios legados y propiedades pequeñas para "que se mantenga la devoción establecida". Estas fuentes materiales eran censos o hipotecas sobre casas, cuya renta anual en el caso de la mayor era de 75 pesos, y otras que se alquilaban a pobres por ser de valor infinitesimal y de pago incierto. También había recibido un solar que se vendió a censo redimible en 240 pesos y en el que se habían fabricado casas, una de las cuales no pagaba por estar arruinada. En total se podían esperar unos 170 pesos de entrada, mientras que sus gastos de misa y cera eran de 200 pesos al año, a los que se agregaban el reparo de las casitas, que no tenían regla fija. Sólo las donaciones voluntarias de los cofrades que esperaban la retribución de favores espirituales durante el periodo de estancia en el Purgatorio podían mantener esa cofradía en pie.

Otro medio de sufragar las deudas espirituales lo encontramos en el curato de Yecapixtla. En 1805, informaba al teniente de justicia sobre obras pías y propiedades en manos de corporaciones eclesiásticas. El curato había recibido numerosos pedazos de tierra de la comunidad indígena "en tiempo antiguo" para misas rezadas de los indios difuntos o, específicamente, de algunos notables, como Inés y Andrea Cortés, indias caciques, o María Guadalupe Pérez, viuda de un indio principal. En la cofradía del Divinísimo Señor Sacramentado de Yecapixtla, los hermanos pagaban un jornadillo

[17] AGN, *Bienes Nacionales*, legajo 1767.

y, al mismo tiempo, se repartían entre sí un principal de 2 479 pesos sobre el cual pagaban un 5%. La cofradía proveía a los hermanos que morían 30 pesos y 4 reales para entierro, mortaja y dos misas, una suma considerable para esa función. La despedida de la vida física debía tener la dignidad que quizás una vida apegada a la tierra le había negado. El entierro era, por demás, una recepción en honor del alma en su viaje místico, y cuyo destino se encomendaba al Señor Sacramentado. Otras etnias de zonas rurales compartían ese deseo de observar el ritual funerario con los elementos que se identificaban como esenciales: mortaja, mesa y ataúd, cera para las candelas y misa, preferiblemente cantada. Éstos eran los requisitos de los cofrades del Señor de la Humildad, en Quautla Amilpa, cofradía fundada en 1678 y que acomodaba a "españoles, castizos, mestizos, mulatos y algunos indios". Al conjunto de los cofrades muertos se les asignaba 55 misas anuales cantadas y dos funciones en la iglesia.

El método de distribuir los capitales entre los hermanos era también seguido por la cofradía de las Ánimas del Purgatorio de Huejutla, cuyo origen se decía de "tiempo inmemorial" pero que había sido legitimada en tiempos del arzobispo Francisco de Lorenzana y Buitrón. En 1805 tenía 4 686 pesos de capital. En la solemnidad del día de Pascua de Resurrección, el mayordomo hacía cabildo, entregando a cada miembro parte del caudal, cuyos réditos quedaban claramente marcados para los gastos "precisos" de la hermandad. El mayordomo estaba afianzado para mayor seguridad de la congregación. La elección del simbólico día de Pascua para la distribución de los fondos es un ejemplo de la imbricación de fines materiales y espirituales.[18] La distribución del capital entre los cofrades era una forma ingeniosa de crear una fuente de minicrédito y revertir sobre la comunidad el dinero con que contribuían los cofrades y de mantener la viabilidad económica de la institución. En ese caso, los fondos recogidos para la ayuda espiritual de las ánimas del Purgatorio servían a los vivos que mantenían el culto. Este método de contabilidad e inversión fue adoptado por otras cofradías entre las que se encontraban las de la parroquia de San Nicolás Tolentino y Santísimo Sacramento en Xonacatepec, y Ánimas del Purgatorio y Nuestra Señora del Rosario de Tlaquiltenango.[19]

La posibilidad de que las obligaciones espirituales recargaran las potencialidades materiales de las cofradías era real, especialmente para muchas cofradías pequeñas. Arriba se citó la economía espiritual que prevenía la situación de una superdemanda de indulgencias para los hermanos muertos. En otro plano se puede comprobar cómo la obligación de misas

[18] AGN, *Bienes Nacionales*, legajo 1767.
[19] AGN, *Bienes Nacionales*, legajo 1767.

de rogación por el destino de esas almas podía comprometer económicamente a la cofradía. En la cofradía del Divinísimo Señor Sacramentado de Yecapistla se reconocía en 1805 que el número de muertes anuales entre los hermanos producía gastos que la cofradía no podía sufragar y había que recurrir a la masa común de la misma (2 479 pesos). Igual situación experimentaba la obra pía del Divinísimo Señor Sacramentado de Xocatepec y la cofradía de Nuestro Amo de Xochitepec, cuyo administrador sacaba de su bolsillo lo que faltaba. El mayordomo, vale agregar, era Simón Guzmán, posiblemente indígena y que no sabía firmar.[20]

Otro caso ilustrativo es el de la hermandad fundada alrededor de la imagen de Jesús Nazareno del pueblo de Mixcatlan (jurisdicción de Cuernavaca, partido de San Francisco Tetecala), que recogía limosnas anualmente y especialmente el segundo viernes de Cuaresma (claramente asociada con su advocación) para pagar los derechos de los tres días de función de Cuaresma, misas, ceras, fuegos, rosarios, estampas, música y cantores. La comunidad también parece que recogía obvenciones de las siembras de los miembros y tenía un mayordomo analfabeto, pero que se hacía cargo de los gastos y que declaró que la comunidad había abordado la fábrica de la iglesia, cuya obra estaba ajustada pero detenida por falta de reales. En el pueblo de Coatlán la hermandad de Nuestro Padre Jesús tenía 310 pesos que estaban en poder de don Miguel Saavedra con el fin expreso de comprar una vidriera. Otros 160 pesos estaban repartidos entre los hermanos "sin producto alguno", excepto ayudar a la hermandad. El principio de un intercambio entre lo espiritual y lo material utilizado por esta modestísima cofradía de pueblo se refuerza con la declaración de que existían cinco bueyes para las siembras que se hacían específicamente para beneficio del Señor.[21]

Epílogo

Las cofradías coloniales recorrieron un camino entre los fines espirituales y los materiales cuya traza fue adaptada a los fines que cada congregación se asignó a sí misma en el momento de su constitución. Si hubo grandes similitudes en sus objetivos espirituales, el método o el modo de alcanzarlos fue diferente, matizado por los medios materiales con que contaban para cubrir los servicios rituales de la espiritualidad y los objetivos mate-

[20] AGN, *Bienes Nacionales*, legajo 1767.

[21] AGN, *Bienes Nacionales*, legajo 1767. Para más detalles sobre cómo las cofradías rurales allegaban fondos para sus necesidades materiales y espirituales, véase: Asunción Lavrin, "Diversity and Disparity: Rural and Urban Confraternities in Eighteenth Century México", en Alfred Meyers and Dianne E. Hopkins (ed.), *Manipulating the Saints...*, *op. cit.*

riales que se creían adecuados para perfeccionar las acciones de los cofrades. El lenguaje de la economía material está registrado en cifras. Su discurso es enteramente valorizado por el dinero en efectivo en los cofres de las instituciones. Sin embargo, hasta cierto modo el dinero se "espiritualiza" porque la intención espiritual no se podía verificar si no existían fondos.[22] Por otra parte, la contabilidad de los actos de devoción espiritual era también necesaria: se contaban las oraciones, las penitencias físicas o espirituales, las misas y el tiempo de expiación en el Purgatorio. Obviamente ambos discursos estaban íntimamente involucrados. La definición de la reducción de la deuda espiritual y la salvación del alma como dependiente de la acumulación de actos de piedad, oraciones, o asistencia a misas era una acción que envolvía la definición de un presupuesto de indulgencias y la inversión en obras ético-piadosas, cuyo cambio al "efectivo" espiritual implicaba una invasión de la economía material al territorio de la economía espiritual. Para el creyente de los siglos XVII y XVIII, tal conceptualización no significaba falta de respeto a lo divino, sino un sistema regulador de la conducta que todos podían entender y que daba a la empresa más importante de la vida una familiaridad y un sabor de cotidianidad muy confortable. Para la persona común, llevar la cuenta de su salvación no podía haber sido sino una gran fuente de consuelo y reafirmación de la fe.

[22] La Iglesia no consideró los bienes de cofradías como "espiritualizados" canónicamente.

LAS LIMOSNAS DE LAS COFRADÍAS: SU ADMINISTRACIÓN Y DESTINO

ALICIA BAZARTE MARTÍNEZ

Indulgencias tantas, en su tanto
limosnas, estaciones, obras pías,
al mundo dichas, causarán espanto...

Bernardo de Balbuena

La limosna fue para las cofradías la mejor de las ofrendas con que los cofrades colaboraron para el engrandecimiento del culto al santo patrón que los representaba ante la sociedad novohispana tan fuertemente segmentada y católica. La limosna fue también la demostración más fidedigna de la caridad de la cofradía hacia uno mismo, hacia el prójimo, y principalmente hacia el hermano de religión, convirtiéndose en un elemento más de cohesión al interior de la cofradía, pues la solidaridad manifestada por este medio propició que los socios siguieran las enseñanzas de la Iglesia y demostraran el amor a sus hermanos necesitados, socorriéndolos con sus limosnas.

Como institución y dependiente de la iglesia católica, la cofradía proclamó la caridad cristiana, socorriendo materialmente a los cofrades no sólo en sus necesidades corporales sino también al ofrecerles la asistencia moral en sus necesidades espirituales. Aquí la caridad de la cofradía atendió a cuerpo y alma a la vez, haciendo tangible la definición que Santo Tomás de Aquino[1] dio de la limosna como "lo que se da por amor de Dios para socorrer a un necesitado".[2]

También desde el siglo IV, los padres de la Iglesia coincidieron en que era necesario dar mucho para salvarse y ganar la gloria, y asignaron a la limosna el primer lugar entre las obras meritorias para ganar el cielo, "porque, por una parte, ella desprende de las riquezas que entorpecen el alma

[1] Emile Chenon, *El papel social de la Iglesia*, México, Editorial Jus, 1945, p. 447.
[2] Es la definición de limosna que encontramos en los diccionarios.

y la sujetan a la tierra, y, por otra parte, borra los pecados y ablanda al Soberano Juez".[3]

Lactancio enumera, en sus *Instituciones divinas*, bajo Constantino, las diversas obras por las cuales se hace uno agradable a Dios: dar de comer a quien tiene hambre, vestir al que está desnudo, alojar a los extranjeros y a los que no tienen asilo, prestar nuestra asistencia a los huérfanos y a las viudas, rescatar a los cautivos, visitar y cuidar a los enfermos pobres y dar sepultura a los muertos. Es innegable que la cofradía respondió a la satisfacción de estas necesidades desde su origen, lo que le dio el carácter de una institución de asistencia social por excelencia.

En la Europa medieval correspondió a los obispos encargarse de socorrer a los pobres y los menesterosos, ayudándose de los diáconos y las diaconisas; sin embargo, contaron también con su mayordomo o vidame, sólo para proveer a las necesidades de los pobres y de los extranjeros.[4]

Con la llegada del cristianismo al Nuevo Mundo, el surgimiento de gremios y cofradías fue casi inmediato, lo mismo que las formas de organización adoptadas en España. Desde su fundación, las limosnas de los cofrades fueron esenciales para la formación, desarrollo y madurez de las cofradías; la mayoría de ellas contó con numerosas capellanías y obras pías, por lo que pudieron atender a las necesidades de sus socios y hacer obras de caridad en nombre de su santo patrono. Se convirtieron además en indispensables dentro de las parroquias.

La primera de las obligaciones de las cofradías fue procurar los últimos auxilios materiales y espirituales de los cofrades y darles un entierro decente y digno cerca del altar de la cofradía. Sus constituciones especificaron también el tipo de caridad que harían con las limosnas, entre cuyas modalidades destaca: dar hospedaje a los hermanos de religión o extranjeros, dar de comer y vestir a los pobres, dotar a huérfanas y dar médico de ciencia y conciencia a los enfermos.

Dentro de la mesa directiva de cada una de las cofradías correspondió al mayordomo encargarse de la colecta, administración y destino de las limosnas, procurando siempre obtener el mejor producto de ellas. Su obligación consistía en recolectarlas semanalmente y en forma extraordinaria el día de la festividad del santo patrón. El interés para obtener el mayor número de miembros que pagara puntualmente se debía a que de ello dependía su sueldo, ya que aparte del que le daba la cofradía, que generalmente variaba entre 250 y 300 pesos anuales, acrecentaban sus entradas sumándose a este sueldo una cantidad que iba del 16 % al 20 % de lo recolectado.

[3] Este pensamiento se halla en la mayor parte de los padres de la Iglesia: San Juan Crisóstomo, San Jerónimo, San León Magno, etcétera. Emile Chenon, *op. cit.*, p. 453.

[4] *Diccionario de derecho canónico*, París, Librería de Rosa y Bouret, 1854.

Se nombraba al mayordomo cada año durante la junta de elección de la mesa directiva, y, si la cofradía contaba con un arca de tres llaves, a él le correspondía tener una de ellas junto con el rector y el tesorero. Si los cofrades no entregaban las limosnas durante la misa semanal de la cofradía, le correspondía al mayordomo ir a recogerlas de casa en casa, situación que se complicaba por el número de socios que llegaron a tener las cofradías preferidas por la sociedad de la ciudad de México. Entre ellas podemos mencionar, como ejemplo, la de Nuestra Señora del Rosario, que llegó a contar con más de 700 miembros. Para recolectar la limosna, el mayordomo tenía que llevar un minucioso registro con los nombres y domicilios de los cofrades, y contar además con 12 ayudantes para recorrer las calles de la ciudad de México en busca de las limosnas.[5] Hubo casos en que se especificaba en la patente que, de no pasar el mayordomo a recoger la limosna, ésta se tenía que llevar a su domicilio.[6]

Además de demostrar el amor por su trabajo, al igual que los tesoreros, los mayordomos ilustraron bellamente sus libros de registro, legándonos un patrimonio artístico que aún está por descubrirse. De igual modo no faltaron las oraciones que llamaban a la población a afiliarse a una y otra cofradía, exhortando a los cofrades a colaborar con sus limosnas para el lucimiento del culto.

A la virgen del Rosario
tu santa limosna dieres,
pues siendo de Dios sagrario
en ella buen cepo tienes.
Y para cera y ornato
con tu limosna ayudares,
pues siendo sagrario santo
alumbrarás sus altares.[7]

Otra forma de obtener limosnas extraordinarias fue a través de las invitaciones a las funciones de las cofradías, como sucedió con la Ilustre Archicofradía de Socios del Santísimo Sacramento de la parroquia de San Sebastián, donde se invitó a lo más selecto de la sociedad de la ciudad de México a asistir con algún "tributo" a sus funciones anuales de los días 1 y

[5] Archivo General de la Nación (en adelante, AGN), *Indiferente General, Cofradías y Archicofradías*, v. 22. Libro de asiento y limosnas de los cofrades de N. S. del Rosario. 1722, s/n.

[6] Patente de la Congregación del Santísimo Nombre de Jesús, 1824. También hay que hacer notar que en este documento casi inmediato a la Independencia aparece ya un águila con las alas desplegadas y una serpiente en el pico. AGN, *Cofradías y Archicofradías*, v. 61, exp. 6.

[7] AGN, *Fondo Patronato Eclesiástico*, caja 6, libro de 1625. Este libro de limosnas cuenta con un bello anagrama del nombre de María.

8 de enero de 1854, mismas que serían solemnizadas con tercia, misa y sermón.[8]

En lo referente a las limosnas de las cofradías, éstas se podían solicitar para beneficio de la cofradía en todo el territorio de la Nueva España. Tal fue el caso de la cofradía del Santísimo Sacramento de la parroquia del Salto del Agua, que por medio de su mayordomo pidió permiso para que se recogieran limosnas en otras parroquias de la ciudad debido a que el carro donde se llevaba a los enfermos el Santísimo Sacramento se había averiado y no tenían dinero para comprar otro. El cabildo eclesiástico autorizó que se pidiera limosna, siempre y cuando se suspendiera esta acción al recolectarse 1 000 pesos.[9] No sólo se autorizaba que se recogieran limosnas para cofradías de la Nueva España; también las Leyes de Indias daban autorización para que se recolectaran limosnas de cofradías en España.[10]

Sin embargo, la principal fuente de obtención de limosnas se estableció a través de las patentes o sumarios de indulgencias que todos los cofrades debían obtener en el momento de ingreso a la cofradía, por lo que tenían que pagar una cantidad que variaba entre cuatro reales y un peso cuando entraban a la cofradía y medio real cada semana para tener derecho a los servicios que les eran proporcionados por la hermandad. La devoción de los cofrades quedó manifiesta a través de este "contrato" entre cofradía y cofrade, donde se percibe que la caridad y el amor de Dios debían empezar por "uno mismo" al procurarse el auxilio corporal y moral durante la vida y la muerte.

Esta limosna, que, en realidad, era una cuota obligatoria para todos los socios, fue la que le dio el nombre y la clasificación a las cofradías a las que se nombró de *retribución temporal*, y "que son aquéllas en que los cofrades dan al tiempo de su ingreso un peso y de dos a cuatro reales cada mes y la cofradía es la que se obliga a dar a cada uno cuando fallece 25 pesos o más para la mortaja, paños, entierro, misas y velas".[11]

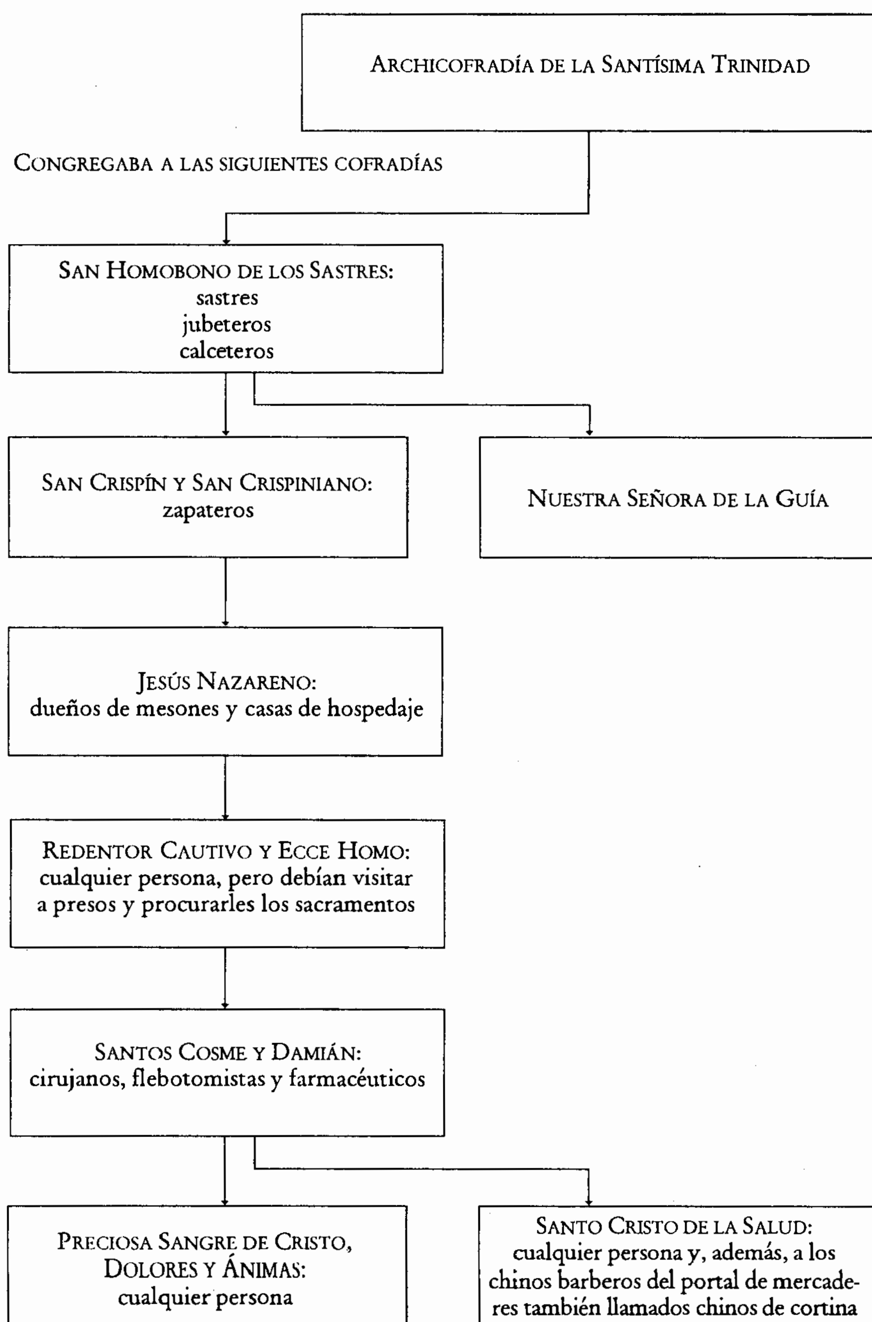
El mejor de los ejemplos que hemos encontrado para el estudio del funcionamiento de las limosnas a partir de las patentes es el caso de la Archicofradía de la Santísima Trinidad con sede en la iglesia del mismo nombre y que congregó el mayor número de cofradías gremiales, tuvo un

[8] AGN, *Patronato Eclesiástico, Cofradías y Archicofradías*, caja 8, documento de 1854.

[9] Alicia Bazarte Martínez, *Las cofradías de españoles en la ciudad de México, 1526-1860*, México, UAM-Azcapotzalco, 1989, p. 122-123.

[10] "Que se puedan asentar los que quisieren por cofrades de la casa de Montserrate". Libro 1, título IV, ley XXIII de las *Leyes de Indias*. "Que en las Indias se pueda publicar la cofradía de Santiago de Galicia." *Ibidem*.

[11] AGN, *Cofradías y Archicofradías*, v. 51, año de 1794, s/p.


ARCHICOFRADÍA DE LA SANTÍSIMA TRINIDAD
CONGREGABA A LAS SIGUIENTES COFRADÍAS
SAN HOMOBONO DE LOS SASTRES: sastres jubeteros calceteros
SAN CRISPÍN Y SAN CRISPINIANO: zapateros
NUESTRA SEÑORA DE LA GUÍA
JESÚS NAZARENO: dueños de mesones y casas de hospedaje
REDENTOR CAUTIVO Y ECCE HOMO: cualquier persona, pero debían visitar a presos y procurarles los sacramentos
SANTOS COSME Y DAMIÁN: cirujanos, flebotomistas y farmacéuticos
PRECIOSA SANGRE DE CRISTO, DOLORES Y ÁNIMAS: cualquier persona
SANTO CRISTO DE LA SALUD: cualquier persona y, además, a los chinos barberos del portal de mercaderes también llamados chinos de cortina

gran número de miembros y se distinguió por el número de indulgencias parciales que ofrecía: 81 000 años.[12]

Las agregaciones que hizo la Santísima (como se le conoció a esta cofradía en la época virreinal) le otorgaron un *status* al que pocas archicofradías podían aspirar. En el caso de la cofradía de San Homobono de los Sastres, contaba ésta con el mayor número de agremiados, ya que pertenecían a ella no sólo los sastres, jubeteros y calceteros, sino también todos los que trabajaban con ellos en la confección o en los cajones de ropa de que eran dueños; sus patentes las hemos encontrado por cientos, y aun nos atreveríamos a decir que por miles. A esta cofradía se agregaba la de Nuestra Señora de la Guía, cuyos miembros se dedicaban a construir y reparar las velas de los buques. En número menor estaban los miembros de las cofradías de San Crispín y San Crispiniano, la de Jesús Nazareno, la del Redentor Cautivo y Ecce Homo, y la de la Preciosa Sangre de Cristo, Dolores y Ánimas del Purgatorio. Mención aparte merece la de los santos Cosme y Damián, agrupación de los cirujanos, flebotomistas y farmacéuticos que, en número de 33 miembros, reunía a los más destacados profesionistas de la medicina en la época; era tan solicitada que se le agregó la cofradía del Santo Cristo de la Salud, a la que podía pertenecer cualquier persona, siempre y cuando cumpliera con la obligación de la limosna semanal señalada en la patente.[13]

CUADRANTES DE LIMOSNAS DE LA ARCHICOFRADÍA DE LA SANTÍSIMA TRINIDAD PARA ENTIERROS, 1773-1774

Mes	*Limosna*	*Costo*	*Sobrante*
Marzo	108.4	56.7	51.4
Abril	387.0	205.1	181.7
Mayo	262.4	138.6	123.6
Junio	206.4	108.5	97.6
Julio	171.4	91.4	80.0
Agosto	171.0	90.6	80.2
Septiembre	184.4	99.3	85.0
Octubre	155.4	83.2	72.2
Noviembre	223.0	120.2	102.6
Diciembre	167.0	90.3	76.5
Enero	203.4	109.6	93.6
Febrero	185.4	99.3	86.0
TOTAL	2,426.0	1,294.0	1,131.5

FUENTE: AGN, *Fondo Cofradías y Archicofradías*, v. 87.

[12] Alicia Bazarte Martínez, "La cofradía de Cosme y Damián", ponencia presentada en el IV Congreso Salud Enfermedad de la Prehistoria al siglo XX, Instituto Nacional de Antropología e Historia, septiembre de 1996.

[13] Con Clara García hemos hecho un estudio sobre patentes y sumarios de indulgencias de las cofradías de la ciudad de México, que esperamos se publique.

OTRAS LIMOSNAS DE MARZO DE 1773 A FEBRERO DE 1774

Limosnas	
Una señora dio	12.0
Plato mayor	10.0
3 platos libres	33.9
1 plato del gremio	11.3
Limosna mesa 3 días	12.3
De las cartas	7.1
De los cordones	1.6
TOTAL	89.0

Si tomamos como objeto de estudio lo que se recolectaba de limosnas por este concepto en el año de 1773, tenemos que en los doce meses se recaudaron 2 515 pesos y 4 reales, y se pagaron 1 294 pesos de 4 entierros. El sobrante de 1 131 pesos y 5 reales se repartió de la siguiente manera: 317 pesos y 5 reales por la cera del norte nueva; 60 pesos por la tanda de los sermones en la cuaresma, en la tarde de los domingos y en la mañana del Jueves Santo; 65 pesos se pagaron al cantor por los días de las tres pasiones, tres misas cantadas, aparador, capas de los domingos de cuaresmas y angélica del Sábado de Gloria; los 200 pesos y 5 reales restantes se emplearon en "culto y ornato". Los 774.5 pesos se sumaron a la gruesa de la archicofradía para el pago de bulas de indulgencias (patentes).[14]

En lo que se refiere a la cofradía del Santo Cristo de la Salud, sus miembros recibieron mensualmente de las religiosas del convento de San Lorenzo la cantidad mensual de 100 pesos para asistirlos en sus enfermedades. También recibieron de los chinos barberos del Portal de Mercaderes (también llamados chinos de cortina) la cantidad de 12 pesos mensuales para auxiliar a los médicos en los hospitales, ya sea rasurando, sacando muelas y dientes y rapando a los enfermos. A pesar de esta "limosna", y aunque ellos quisieron participar en las festividades de la cofradía, no se les permitió por "infieles", ocasionando serios problemas durante las procesiones, como cuando, en 1697, el italiano Francisco Gamelli, que "entonces viajaba por México, relata asombrado que llegada la última procesión al Palacio Real tuvieron contienda sobre precedencia los chinos (indianos de Filipinas) con los cofrades de la Santísima Trinidad, de que resultó que se dieron golpes con las mazas y cruces, y muchos quedaron heridos".[15]

[14] AGN, *Cofradías y Archicofradías*, Cuadrante de los meses de enero a diciembre de 1773 años, v. 87.

[15] Citado por María Cristina Montoya, *La Iglesia de la Santísima Trinidad*, México, UNAM, ENEP Acatlán, 1984, p. 48. Las cuentas que nosotros revisamos y en donde se registra este tipo de limosnas en: AGN, *Bienes Nacionales*, v. 197, legajo 4, exp. 6, f. 7-10, año 1768; y v. 197, legajo 3bis, p. 197, año 1782.

Si bien en la época actual conceptualizaríamos estos pagos como primas de seguro de enfermedad o como cuotas de sindicatos para poder desempeñar determinados trabajos, en la época que nos ocupa se consideraron como verdaderas limosnas y por eso se protegió su existencia, ya que estas contribuciones

> ayudan al reparo y reedificio de capillas y parroquias, ayudan a los más pobres, porque los herederos y familias en el tiempo de mayor aflicción obtienen lo necesario para mortaja, entierro, misas y cera [...] y porque su producto se convierte en el mayor culto de Dios, de su Santísima Madre y de los Santos y en beneficios espirituales de los cofrades aplicándoles misas y otros sufragios y otros que son enteramente espirituales por la consecución de las gracias e indulgencias concedidas a los cofrades.[16]

Las cofradías de la ciudad de México siempre cumplieron con el compromiso de enterrar a sus cofrades ofreciéndoles lo estipulado en la patente, que en lo general consistió en ataúd, cera, paños, misas, acompañamiento de sus hermanos de religión y, sobre todo, un lugar cercano a la sede de su devoción donde se iban a beneficiar de todas las misas e indulgencias que la cofradía ofrecía por sus difuntos. Desde luego, tenían que estar al corriente de sus limosnas, pues en caso contrario la cofradía no se hacía responsable de sus compromisos adquiridos, y la mayoría de las patentes llevaba la siguiente leyenda: "y tienen la obligación de dar dos reales por su asiento, y medio real cada semana, y en faltando cuatro meses con la limosna del medio real, no tendrá obligación la hermandad de acudirle cuando fallezca y será borrado".[17]

En la fábrica de los altares y capillas, las limosnas de los mayordomos y cofrades fueron determinantes. En las constituciones de la mayoría de las cofradías aparece especificada la necesidad de contar con un altar o capilla decente, así como el obtener el mayor lucimiento durante las festividades o funciones para invitar de esta forma a la sociedad a afiliarse a una cofradía que proporcionaba tanto prestigio y honorabilidad, aunque por esto se tuviera que pagar un alto costo. Es el caso de la cofradía de Aránzazu, que establece:

> Es constitución que los rectores que fueren, hayan de dar de limosna cada uno en su año para los dichos gastos y fiestas cincuenta pesos, y cada diputa-

[16] AGN, *Cofradías y Archicofradías*, v. 51. "Expediente con varios oficios del Exmo. Sr. Conde de Revillagigedo". Varias cordilleras dirigidas a las parroquias para que informen sobre el estado de las cofradías y de sus bienes, ya que se considera que estos bienes han sustituido a los bienes de las comunidades indígenas.

[17] "Sumario de las gracias" de la cofradía de Nuestra Señora de la Candelaria. AGN, *Cofradías y Archicofradías*, v. 188, s/f.

do de los doce referidos veinte y cinco pesos y el tesorero quede exonerado de dar la dicha limosna en atención al trabajo que ha de tener, menos que siendo voluntad del dicho tesorero, él da la dicha limosna y se ha de dar hasta que la dicha hermandad tenga bienes para costear sus gastos y ornato, y luego que los tenga se ha de cesar en dar la dicha limosna.[18]

También en 1651 en que fue nombrado rector de la archicofradía de la Santísima Trinidad don Enrique de Guzmán (hijo del virrey conde de Alva de Liste) él mismo mandó invitación para que trajeran toda la limosna que pudiesen para aplicarla a una capilla que se estaba construyendo en la iglesia.[19]

En cuanto al vestuario de las imágenes y sus joyas, el mayordomo era el responsable de ellas y debía comprarlas con las limosnas de los fieles y no prestarlas ni venderlas si no era con la aprobación de la mesa de la cofradía.[20]

En la Nueva España hubo diversas tentativas para destruir las cofradías. La primera en 1750 y la segunda en 1775, cuando se trató de hacer una depuración de las cofradías que habían sido establecidas contraviniendo los preceptos de la ley 25, libro I, título IV de las Leyes de Indias. En 1776 se efectuó un nuevo ataque a las cofradías y a sus fondos, ya que se recibió en todo el reino la orden del virrey Antonio María de Bucareli y Ursúa de que todas las cofradías debían reportar sus bienes y diferenciarlos de sus bienes comunales, pues era importante mantener únicamente aquellas que tuvieran suficiente capital para costear sus gastos

> porque los indios son muy tenaces en mantener sus costumbres y devociones, sienten demasiado que se extingan o se agreguen a otras, las que ellos llaman cofradías y hermandades y conviene dejarles este aliciente para que haciendo las funciones de los titulares de ellas tengan más amor a su iglesia y culto divino y se eviten inquietudes y alborotos, en lo que no encuentro inconveniente porque así se observa en España nombrándose mayordomos de Nuestra Señora y Santos y haciéndose sus funciones con los productos de los bienes que suelen tener y a costa de las limosnas con que contribuyen gustosos los mayordomos y otros devotos.[21]

Finalmente, durante la inspección del arzobispo Alonso de Haro y Peralta en 1791, éste suprimió 40 cofradías en la ciudad de México y 482

[18] Elisa Luque Alcaide, *La cofradía de Aránzazu de México (1681-1799)*, Pamplona, Ediciones Eunate, 1995, p. 329.

[19] Gregorio Martín Guijo, *Diario: 1648-1664*, edición y prólogo de Manuel Romero, México, Editorial Porrúa, 1952-1953, v. I, p. 155.

[20] AGN, *Cofradías y Archicofradías*, v. 4, exp. 2, f. 303.

[21] *Ibidem.*

en el resto del arzobispado, porque se encontraban en mala situación, o porque no tenían limosnas para contribuir con los gastos del culto, además de que sus juntas no estaban presididas por un ministro real. De Haro y Peralta ordenó suprimir todas las cofradías en el territorio de la Nueva España que no tuvieran limosnas y las transformó en mayordomías, haciendo responsable al mayordomo del cuidado y la fiesta del santo patrón. No sucedió así con aquellas que contaban con suficiente capital o bienes, ya que don Francisco Antonio de Gallareta y Zubiate consideró que el producto de estas cofradías "se convierte en el mayor culto de Dios, de su Santísima Madre y de los Santos y en beneficio espiritual de los cofrades aplicándoles misas y otros sufragios que son enteramente espirituales por la consecución de las gracias e indulgencias concedidas a los cofrades".[22]

Como resultado de este censo por parte de las autoridades civiles se conocieron los capitales de que disponían las cofradías y el 26 de diciembre de 1804 un decreto real ordenó la enajenación de todos los capitales de capellanías y obras pías. El dinero así obtenido debería enviarse a la metrópoli, a la Real Caja de Consolidación. Las cofradías perdieron una gran parte de sus capitales, pero les quedaron las limosnas, que difícilmente pudieron hacer frente a los compromisos adquiridos con sus miembros, la cofradía y la parroquia sede.

Los mayordomos trataron de conservar el auge y desarrollo de las cofradías, aunque debemos reconocer que también hay un sinnúmero de ejemplos de los malos manejos y de fraudes por parte de estos administradores, pero estos casos serán objeto de otro estudio.

Quisiéramos terminar mencionando una última oración en donde los miembros de la cofradía de las Ánimas Benditas de Jerez (Zacatecas) ofrecen en 1782 una oración con motivo de la elección de don Salvador de la Torre como mayordomo de la misma:

Están las ánimas llenas
de tormentos y rigores,
entre ayes, penas, clamores,
fuego, grillos y cadenas.
Y si de tan grandes penas,
de ansia, de angustia y tormento,
lágrimas, y sentimiento
las pretendieres salvar
Don Salvador, procurar
de su cofradía el aumento.[23]

[22] AGN, *Cofradías y Archicofradías*, v. 51, s/n.
[23] *Libro de la cofradía de las Ánimas Benditas de la parroquia de Jerez*, Zacatecas, 1782.

¿LA RELIGIÓN DE LOS "RICOS" ERA UNA RELIGIÓN POPULAR? LA TERCERA ORDEN DE SANTO DOMINGO (MÉXICO), 1682-1693

THOMAS CALVO

Siempre he creído en la virtud de los títulos, sobre todo los barrocos, a veces largos como un día sin pan. Cierto manuscrito apretado, a dos columnas, de cerca de 110 folios, se intitula "Relación breve, narración verdadera y historia succinta de la erección, fundación y suscitación de la Venerable Tercera Orden de Penitencia de N. P. Santo Domingo en su Real Convento de la Ciudad de Mexico".[1] Observemos su carácter repetitivo y lo que esto significa. El discurso se define como relación, narración e historia, es decir, que oscila entre la crónica de hechos continuos, el relato personal del testigo, y las perspectivas siempre incólumes y amplias de la historia. Recordaremos estos tres niveles en nuestro análisis. Es llamativa también la insistencia en definir el momento, como "erección, fundación y suscitación": tres esfuerzos combinados en un mismo acto que, según la pluma del autor, Thomas de la Fuente Salazar, "notario, secretario del cabildo ecles[iásti]co desta S[an]ta. yg[lesi]a. y de la misma Tercera Orden, y hijo de ella", se extiende de 1682 a 1693. El manuscrito fue escrito en ese último año.

Apenas una simple crónica (hoy se diría una monografía) sobre la fundación de una cofradía, o mejor dicho de una Tercera Orden. Como siempre, el cronista queda implicado; no es un monje que escribe para su comunidad, pero sí un hermano que relata el surgimiento de su orden de penitencia. Tendremos en un primer lugar que aceptar la banalidad del relato: otra historia de cofradía que se suma a todas las demás, enmarcada entre textos fundadores de carácter general, incluso impersonales (bulas y breves, constituciones...), y pequeños hechos sin relevancia aparente (desde actos de generosidad hasta discordias mezquinas). ¿Qué puede haber de original en esto? Que se trate de una Tercera Orden, es decir, de un cuerpo no totalmente identificado con la cofradía, ya modifica la perspectiva de

[1] AGNM, *Templos y Conventos*, v. 74, exp. 4.

la monografía. ¿Por qué una Tercera Orden, y por qué en ese momento? Y, sobre todo, ¿para quién? Y con esto llegamos al centro, es decir, a la religión y al autor. En realidad, lo que sabemos de esa comunidad viene de una única fuente, que nos transmite su "narración verdadera" (es decir, personal). Es el historiador quien debe dar sentido a esta "verdad" individual, tornándola universal en el momento mismo que la reduce al universo de un secretario del cabildo de México. En esto no hay error de perspectiva: Thomas de la Fuente Salazar no sólo es testigo; también es actor y parte de esa totalidad que es la Tercera Orden.

Ahondemos en nuestro propio título: ¿la religión de los ricos era una religión popular? En primer lugar, notemos que nos proyectamos en un pasado sin continuidad con nosotros. Un pasado anterior a la "descristianización" y la "lucha de clases" de los siglos XIX-XX (aquí nos situamos en términos amplios tal vez más occidentales que mexicanos). Desde luego no estamos examinando una telenovela y va a ser difícil definir el término de "rico" y aún más el de "religión popular". Con todo esto es probable que las respuestas no sean totalmente satisfactorias. Algo aportarán a la amplia polémica que encierran estos conceptos desde hace más de dos décadas...

La Tercera Orden de Santo Domingo: una comunidad humana

Por razones tácticas (pretende que sea una renovación y no una verdadera fundación) el autor nos dice muy poco sobre los orígenes de esta comunidad. Tras varias diligencias, el arzobispo da finalmente su beneplácito el 10 de abril de 1682 y puede entonces comenzar la inscripción de los fundadores, 65 en total, núcleo del futuro grupo. Los requisitos de ingreso son claros; aparecen tanto en textos normativos de la Tercera Orden como en su vida práctica. Los resume la nota biográfica que acompaña a la primera fundadora, Antonia de Santo Domingo, "española, limpia de toda mala rasa, y que ni ella ni sus parientes avian sido castigados por el tribunal del Santo officio".[2] Tres criterios asoman: el étnico, el moral y el religioso. En las constituciones primitivas, medievales, de Inocencio VII, sólo los dos últimos se tomaban en cuenta: "persona de honesta vida y buena fama, de ningun modo sospechoso de herejia".[3] Y así lo retoman las *Ordenaciones económicas y municipales* que redactan los oficiales de la Tercera Orden en 1689 (decreto XIV).[4] Pero en el ambiente de la Nueva España del siglo XVII la nota racial no podía faltar.

[2] *Ibidem*, f. 3v.
[3] *Ibidem*, f. 43.
[4] *Ibidem*, f. 54v.

Por lo tanto se trata de una comunidad de españoles, cristianos viejos y con pretensiones de limpieza de sangre. De ello, prácticamente ninguna excepción, a menos que se considere como tal a Juan Sánchez de la Mancha, "en cuya información por ser muy trigeño y crespo juraron testigos de excepción, y vista se le mando dar [el hábito]".[5] El caso de "Joseph de Coca *moreno*" (subrayado en el texto) resulta enigmático.[6] Sin embargo, los puentes no están totalmente cortados con los otros grupos: veremos que entre los donantes de obras de arte figuran un mulato libre (¡del clan de los Correa!) y un indio. Quedan por descubrir las motivaciones de estos últimos.

La primera oleada fue femenina: en la práctica cultural y religiosa del tiempo esto no es fortuito (los hechos son contemporáneos de sor Juana Inés de la Cruz). Habrá que plantear el papel de la mujer como empresaria religiosa, desde Teresa de Ávila hasta Bernadette Soubirous, y no sólo como explotada o recluida.[7] Los cinco primeros inscritos fueron mujeres (entre ellas destaca doña Isabel Picazo, viuda de Juan Vásquez de Medina[8]); éstas en total representarán el 54 % de los 65 fundadores. Pero frente a las circunstancias, frente a la presión masculina (y en primer lugar a las autoridades dominicas que fijaron sólidos candados desde el principio), ninguna de ellas tuvo bastante peso para imponerse. Muy pronto la Tercera Orden fue predominantemente masculina (véanse cuadros II y III).

El ingreso en una colectividad de este tipo es, por supuesto, totalmente libre. Pero el análisis de las listas revela que no todo depende de simples voluntades individuales. Hay solidaridades nucleares, familiares, cuando vemos a padres e hijos, hermanos, esposos, primos profesar al mismo tiempo, o poco después. Hay lazos religiosos cuando se trata de parientes de dominicos (doña Isabel Picazo era madre del prior del convento de Nuestra Señora de la Piedad). Existe sobre todo la amplia red de los compromisos sociales, profesionales, de las clientelas. ¿Quiere esto decir que echamos en saco roto las motivaciones religiosas, las devociones, a Santo Domingo, o Santa Rosa, o Santa Catarina de Siena...? No. Simplemente, por sí solas, se hubiesen expresado de otra forma, o hubiesen encontrado otras rutas. En la mayoría de los casos fueron necesarias fuerzas directrices que atrajeron la voluntad individual.

[5] *Ibidem*, f. 15v.

[6] *Ibidem*, f. 15v.

[7] Los papeles contradictorios que a veces muy a pesar suyo fueron los de la mujer en ese universo se pueden conocer a partir de José L. Sánchez Lora, *Mujeres, conventos y formas de la religiosidad barroca*, Madrid, 1988, 558 p., y Robert Muchembled, *Le roi et la sorcière. L'Europe des bûchers, XVe-XVIIIe siècle*, Paris, 1993, 264 p.

[8] En 1663 se remató en Juan Vázquez de Medina el oficio de tesorero de la casa de la moneda por 300 000 pesos. Ver Gregorio de Guijo, *Diario*, t. II, p. 189.

Desde el principio, hay dos fuerzas que vertebran la construcción de la red de terciarios. La primera gira alrededor de doña Isabel, y las solidaridades del clan Picazo-Vázquez de Medina con las altas finanzas y la burocracia. Hacia 1682-1683 vemos profesar a Juan Jacinto de Medina, doña Francisca Picazo de Hinojosa, Juana Picazo, doña Leonor Navarro de Salzedo, viuda de don Juan de Dios de Medina Picazo, secretario de cámara de la Audiencia. ¿Por qué no pensar que el poeta don Phelipe de Santoyo, modesto portero de la Audiencia,[9] que pidió el ingreso por la misma fecha, no haya estado también ligado al grupo?

El centro de la segunda lo constituyen fray Joseph de Herrera, O. P., catedrático de Santo Tomás en la universidad, nombrado primer director (algo más que guía espiritual) de la Tercera Orden en su fundación, y su hermano Isidro de Herrera, acuñador de monedas. El primero pone todo el poder y autoridad religiosa de que dispone; el otro sus redes en el mundo laboral, y en primer lugar de la Casa de Moneda (cuadro II). Las dos fuerzas están conectadas entre sí por la Casa de Moneda de México y la orden dominica.

Aparte del carácter difícil de Isidro de Herrera,[10] y de ser una alianza (¿hasta qué punto?) de dos grupos, el sistema Picazo-Herrera tenía una doble debilidad. Aun siendo la *gens* Picazo-Vázquez de Medina potente, doña Isabel de Picazo, mujer viuda y anciana, no era la más indicada para fomentar adhesiones. El medio relativamente popular y laico en el que se movían los Herrera (en 1682-1683 sólo profesó un clérigo; apenas 16 % de los terciarios pertenecen a la elite) orientaba demasiado el reclutamiento. Todo esto conducía a una evolución modesta de la Tercera Orden —unos 25 miembros tomaron el hábito cada año entre 1684 y 1687 (véase cuadro I)— y daba una imagen tal vez no muy satisfactoria a las autoridades dominicas.

Por lo tanto, la comunidad atraviesa una crisis grave, que cambia radicalmente su fisionomía sociológica en el transcurso de 1688. Hubo "disturbios y discordias",[11] escribe con prudencia Thomas de la Fuente Salazar. En ese año, el clan Herrera llega a su apogeo, al ocupar los tres primeros lugares: Joseph como director, Isidro como prior y doña Catarina (la hermana) como priora. Sin embargo, el provincial despoja de su cargo a fray Joseph y el sistema Herrera se derrumba. Veremos adelante cómo llega a la escena otro hombre, el bachiller don Gonzalo Meléndez Carreño, presbítero con otro sistema, con bases más elitistas y clericales (véase

[9] Sobre el personaje, véase Joaquín Antonio Peñalosa, *Flor y canto de poesía guadalupana, siglo* XVII, México, 1987, p. 285-287.

[10] "Algo seco y amador de sus dictámenes", dice el autor. AGNM, *Templos y Conventos*, v. 74, exp. 4, f. 31r.

[11] *Ibidem*, f. 31r.

cuadro III). Como resultado, la Tercera Orden conoce un nuevo florecer —¡77 tomas de hábito en 1690!— aunque efímero (véase cuadro I).

Estas peripecias permiten adelantar algunas conclusiones. Sea cual fuera su estructura (jerarquizada) y sus finalidades (religiosas), toda colectividad del mundo tradicional necesita del estímulo de las redes de clientela. Con lo que esto conlleva: los "ricos" —la elite— logran moldearla según sus intereses, por lo que difícilmente pueden contar con más de uno o dos centenares de miembros (o grupos familiares), es decir, el de una clientela. Así ya vemos que la religiosidad de los "ricos" también pasa por su religión del poder... y por lo tanto su ejercicio. Aquí una advertencia: desde el Concilio de Trento toda comunidad reconocida con fines religiosos está bajo el control directo de la Iglesia, en este caso el provincial que nombra directamente al director, el mismo dominico. Todo juego político, por libre que pueda parecer, siempre está enmarcado. Volvamos a la crisis de 1688. El provincial destituye al director fray Joseph de Herrera; nombra a otro dirigente, fray Antonio de la Torre. Cuando, a finales de año, el prior Isidro de Herrera intenta reelegirse, el nuevo director presenta unos autos expedidos de Roma por los cuales se prohíbe toda reelección en la O. P., y añade que el próximo prior debe ser un presbítero: ya se perfila la sombra del bachiller Meléndez Carreño. Por supuesto, el director se olvida de los autos romanos cuando a principios de 1690 Meléndez es reelecto y después cuando se hace reelegir superior en 1692 y 1693. Es él, aun desde ese puesto de segundo plano, quien maneja los principales negocios de la Tercera Orden: en 1693 logra poner en pie un patronato de 105 personas para terminar con la obra de la capilla.

Por decisivas que sean estas maneras clericales y directorales de ejercer el poder, no resumen todo el arte de gobernar dentro de la Tercera Orden. A través de una compleja jerarquía de cargos, con el apoyo de diez ancianos y, en casos extraordinarios, de expertos en los asuntos que tratar (decreto XVIII de las *Constituciones económicas y municipales*), se podía hacer llegar el nivel de responsabilidades hasta los tejidos profundos del grupo. En los once años que van de 1683 a 1693, en total 159 cargos masculinos (desde prior hasta enfermero) fueron ocupados por 74 personas distintas, es decir, el 26 % de todos los hermanos hombres. Vista así, resulta una estructura relativamente abierta. Por supuesto, hay que matizar, y el "gobierno" auténtico se resume en prior, superior y conciliatarios, una docena de personas cada año (incluyendo hombres y mujeres). Pero, a principios de año, cuando se hacían las elecciones, se podía llegar a una treintena de participantes. Si consideramos que podía haber entonces cerca de unas 80 cofradías en la ciudad de México, con los mismos mecanismos, cada año existían varios millares de electores. Antes de 1812

Cuadro I

PROFESIONES EN LA TERCERA ORDEN DE SANTO DOMINGO (MÉXICO)

1682 - 1683:	118	1688:	48
1684:	23	1689:	40
1685:	39	1690:	77
1686:	25	1691:	46
1687:	20	1692:	18
		TOTAL	454

Cuadro II

FUNDADORES Y PROFESIONES EN LA TERCERA ORDEN DE SANTO DOMINGO (MÉXICO), 1682-1683

	Elite	*Clérigos*	*Funcionarios*	*Casa de la moneda*	*Artesanos*	*Otros*	*Total*
Hombres	9	1	2	7	9	39	67
Mujeres	10					41	51
Total	19	1	2	7	9	80	118

Cuadro III

PROFESIONES EN LA TERCERA ORDEN DE SANTO DOMINGO (MÉXICO), 1688-1691

	Elite	*Clérigos*	*Funcionarios*	*Casa de la moneda*	*Artesanos*	*Otros*	*Total*
Hombres	34	17	6		1	80	138
Mujeres	49					24	73
Total	83	17	6		1	104	211

y las Cortes de Cádiz, en el mundo urbano estas instituciones, mucho más que los cabildos municipales, fueron la escuela de la democracia.

Por supuesto, una democracia muy limitada (se votaba a partir de ternas) y controlada. Además, siempre en peligro: apenas elegido prior en 1689, Meléndez Carreño sacó de su bolsillo la lista de los otros oficiales ya nombrados por él para anular cualquier proceso de voto. El director, él mismo tuvo que recordarle que éstos debían ser elegidos, no nombrados.[12] En 1690, de nuevo, la elección parece ser irregular, ya que Meléndez excluye del derecho de ser electores a los ancianos (muchos de ellos pertenecientes al bando derrotado de los Herrera). Isidro de Herrera trató, sin resultado, de oponerse a esa medida, con otros ocho fundadores.[13] Casi siempre la conclusión era conocida de antemano, lo que beneficiaba a la autoridad, y casi siempre lo que se discutía era de poca importancia. Pero éstas fueron, durante cerca de tres siglos, las escuelas para la lucha política.

Así se fueron construyendo y moldeando, en una década, comunidad y espacios, aunque truncados de convivencia: elecciones, juntas, y por supuesto las actividades religiosas. Todo esto no carecía de marco material, el cual también se tuvo que construir paso a paso. Y esta construcción también influyó en el destino de la colectividad y la toma de poder por los "ricos" en el año fatídico de 1688.

La edificación del entorno físico parece corresponder a un verdadero programa llevado a cabo con coherencia y sin precipitación, ya que empieza en 1685, cuando las bases humanas están ya firmemente establecidas. Se empieza por lo más imprescindible: el prior donó un Santo Domingo de vara y 3/4 de alto para las procesiones de cada mes, con su ropa; se mandaron hacer las andas de madera y un zócalo para el mismo. Pensando en la convivialidad se mandaron hacer unas sillas y una mesa cubierta de vaqueta de Nuevo México.[14] Como no hay cosa más segura que la muerte, se compró un ataúd para los hermanos. Y "fue necesario hacer pulpito portatil para las pláticas de los exercicios". Desde entonces aparece una incomodidad mayor, ya que "una imagen de Jesús Nazareno de cuerpo entero vestida de capichola morada de tornasol con cruz al hombro muy admirable y devota que se ponía en los exercicios de la cuaresma",[15] también donada por el prior, debe ser regresada cada vez a casa del oficial por falta de lugar propio.

En 1686, el prior se esfuerza en buscar lugar para la construcción de la capilla, pero sin éxito.[16] Además, sólo se complementan las adquisicio-

[12] *Ibidem*, f. 38r.
[13] *Ibidem*, f. 74.
[14] *Ibidem*, f. 14r.
[15] *Ibidem*, f. 15v.
[16] *Ibidem*, f. 15r.

nes "muebles" del año anterior (un paño de púlpito, "una linterna de oja de lata para los exercicios"). El paso decisivo se da en diciembre de 1687, cuando el convento de Santo Domingo ofrece como capilla propia para la Tercera Orden la del Santo Entierro, un espacio de 24 varas sobre 11.5.[17] Hay una apropiación inmediata, a través de la decoración del lugar; se donan lienzos, se presta un baldaquín, se forran gradas con papel pintado, se instalan los objetos ya poseídos... Sobre todo se organiza el espacio conforme a un programa iconográfico preciso, ligado a las devociones de la Tercera Orden y que hay que examinar con detenimiento en otra parte. Y puesto que se dispone de un lugar de culto, se consigue, siempre por limosna, toda una serie completa de objetos de culto, desde campanillas hasta misales.[18]

En 1688 se plantea la restauración de toda la capilla. Dos lógicas se van a enfrentar y finalizarán por desencadenar la crisis ya mencionada. El prior, Isidro de Herrera, hombre de negocios, varias veces ya tesorero de la Tercera Orden, sólo desearía blanquear y construir un artesón, a menor costo. El provincial desearía una bóveda con un precio estimado de 20 000 pesos, según el principio de que Dios proveerá: "ninguna obra de yglesia se principiaba que no se acababa".[19] Esta lógica requería hombres de fe (y de dinero): detrás aparece Meléndez Carreño...

Y lo que sigue es nada más el esfuerzo para lograr esa edificación: en 1689 se nombra un maestro de arquitectura, Manuel de Peralta.[20] En 1690 se recoge limosnas por un valor de 695 pesos; 862 pesos en 1691; y por 1 181 en 1692. Por fin, en 1693, Meléndez Carreño propone un patronato para recaudar los 5 000 pesos que faltan a la obra.[21] Lo demás es ya historia del arte. Falta saber si la historia de la Tercera Orden de Santo Domingo es la de las cofradías...

Las exigencias de una Tercera Orden

Nada de lo escrito hasta aquí quedaría fuera de una cofradía; ni las formas de su reclutamiento, selectivo pero mezclando seglares y clérigos; ni el tipo de gobierno electivo, pero bajo control clerical, bajo sus preocupaciones y tensiones... Los contemporáneos, ellos mismos (sea de buena o mala fe) mantuvieron la ambigüedad: "no teniendonos por terceros sino por cofrades o mantelados de Santa Rosa (que asi nos llamaron y aun dura

[17] *Ibidem*, f. 22r.
[18] *Ibidem*, f. 27 y 35.
[19] *Ibidem*, f. 33r.
[20] *Ibidem*, f. 41.
[21] *Ibidem*, f. 196.

algo este titulo)".[22] Sin embargo, en el terreno de la teoría, el parecido resulta difícil, y las autoridades eclesiásticas siempre lo descartaron. En 1725, Benedicto XIV escribía en cuanto a la Tercera Orden franciscana: "reuniendo en su unidad a los seglares esparcidos por la tierra, es una verdadera orden, distinta perfectamente de toda otra cofradía, porque posee una Regla aprobada por la Santa Sede, tiene su noviciado, su profesión y su hábito de color y forma determinados, todo como las demás órdenes religiosas y militares".[23] El conjunto con menos fuerza, ciertamente, puede aplicarse a la Tercera Orden de Santo Domingo.

Cuando las constituciones que rigen una cofradía —aun con todos sus estereotipos— son particulares, la Tercera Orden se rige de forma universal por la regla aprobada en 1405 por Inocencio VII[24] en 22 capítulos. El carácter irreversible de esta profesión aparece desde la primera cláusula, cuando se exige la aceptación del esposo para entrar en esta comunidad, disposición que se cumple escrupulosamente en la práctica de la Tercera Orden de México. El voto es declarado definitivo, como para cualquier otra orden, en el quinto capítulo.[25] Aquí la práctica sólo podía ser más laxa, y en particular las expulsiones no se acompañaban de mayor daño (salvo moral...) para el excluido.[26] Sin embargo, el carácter solemne de la profesión —o toma de hábito— permanece, se aparenta con el ingreso en el estado eclesiástico, en particular con la preparación en el transcurso de un año en el noviciado.

En este punto, la Tercera Orden dominica (junto con la agustina, fundada en 1686) incurría en una contradicción: si, como pretendía, era una verdadera orden religiosa, no una cofradía, no podía permitir la afiliación a otra Tercera Orden. Ésta era la posición que defendía con sus actos y escritos la Tercera Orden franciscana más antigua, más firme y poderosa. En realidad, terciarios dominicos y agustinos siempre defendieron la solución abierta, que les permitía atraer algunos hermanos franciscanos, aunque siempre con precaución.[27] El conflicto parece declarado en 1691, cuando la Tercera Orden de San Francisco decide excluir a sus miembros también ingresados en la Tercera Orden de Santo Domingo o en la de San Agustín.[28]

[22] *Ibidem*, f. 9r.

[23] Citado en Juan B. Iguíniz, *Breve historia de la Tercera Orden franciscana en la Provincia del Santo Evangelio de México. Desde sus orígenes hasta nuestros días*, México, 1951, p. 11.

[24] AGNM, *Templos y Conventos*, v. 74, exp. 4, f. 43 a 47.

[25] "Determinamos que ningun hermano o hermana de esta hermandad y orden despues de la sobredicha profession pueda salirse de esta orden, ni les sea licito a los tales bolverse a el siglo, solo podran libremente pasarse a una de las religiones aprobadas que professasen los tres votos solemnes". *Ibidem*, f. 44v.

[26] Ver, por ejemplo, Phelipe de Morales, "se mando excluir". *Ibidem*, f. 15r.

[27] *Ibidem*, f. 19.

[28] Recordemos el éxito de las tomas de hábito en 1690, 77 nuevos hermanos en Santo Domingo; esto debe de haber irritado a los franciscanos.

Los terciarios dominicanos reaccionan pagando los 50 pesos que cuesta la impresión de un folleto que critica la decisión franciscana.[29]

En todo caso, los supuestos "mantelados de Santa Rosa" hicieron todo para dar a su comunidad una fachada regular y no seglar. Esto explica la voluntad del autor en insistir en la renovación más que fundación de la Tercera Orden (lo mismo hicieron los agustinos). Así su existencia se asociaba más estrechamente con la historia de la orden en México. Pero no pudo aportar ningún documento, ninguna fecha, lo que hace más que dudosa tal aserción.

Hay en la comunidad conventual un modelo, pero también en cierto modo una perversión de la realidad familiar ("su paternidad el prior", "la madre abadesa", el conjunto de los hermanos...). Hacia este mismo modelo, con perversiones cercanas (y no sólo en el vocabulario), apuntaba la Tercera Orden. Ya mencionamos la importancia de los lazos familiares en este universo, pero es preciso detenerse en la escena en la cual el director, fray Joseph de Herrera, dio el hábito a su propia madre y ésta le besó la mano; escena cargada de significados múltiples para los presentes, "causando ternura y edificación este auto".[30] En una comunidad que se quería tan cerrada, el carácter de cada uno y, en primer lugar, el de las autoridades, es determinante y Thomas de la Fuente lo pone de relieve. Ya conocemos su juicio sobre el temperamento difícil de Isidro de Herrera; en contraparte leamos lo que escribe de Juan del Castillo, "gran trabajador, hombre de verdad, legal, humilde, servicial, incansable y de mucha virtud siempre alegre y risueño y en cuyo tiempo han llegado cada mes a quarenta y a cinquenta pesos los cornadillos [cuotas pagadas]".[31] De no ser las circunstancias (y la última anotación) podría pasar por un digno hijo del *poveretto* de Asís...

Más allá de la realidad misma del noviciado, de la profesión o toma de hábito, del hábito mismo, de la jerarquía que va del prior a los celadores, hay todo un vocabulario con su referencia precisa, conventual y clerical. Difícilmente una cofradía puede llegar a esta adecuación, con todo y sus ideales cercanos. La analogía entre Tercera Orden y orden religioso no se quedaba en esos juegos de palabras. Se trataba de recuperar hasta el tiempo religioso y el capítulo VII de la regla rendía obligatorio levantarse a maitines los domingos, desde Todos los Santos a la Resurrección de Cristo, todas las madrugadas de adviento y cuaresma.[32] En la misma forma, el consentimiento pedido al cónyuge implicaba un abandono del mundo terrenal acorde con el recluimiento regular. En cuanto al hábito, era a la vez la señal y el privilegio de los religiosos...

[29] *Ibidem*, f. 93.
[30] *Ibidem*, f. 29v.
[31] *Ibidem*, f. 9v.
[32] *Ibidem*, f. 45r.

Pero, como queda dicho, esto era en buena parte fachada, juego, es decir, algo ficticio. Bien lo demuestra el problema del hábito. Es éste un tema crucial, desde un principio; insiste el provincial en el momento de la fundación en que "las devotas doncellas que quisiesen seguirla, a quienes fuese conveniente darles el sagrado hábito descubierto, y ocultos o interiores [los hábitos] a las demás personas de todos estados".[33] Su importancia resalta en las condiciones (tener más de 40 años para las mujeres, tratándose del hábito descubierto) que acompañan el ingreso, y en las numerosas descripciones que corren por el texto.[34] Pero el carácter excepcional y, por lo tanto, de fachada del hábito, resalta también: en realidad, el "hábito interior" (secreto de alguna manera) es un simple escapulario que lleva la mayoría. El "hábito exterior", "saya o tunica blanca, escapulario al tamaño y el SSmo Rosario y capa negra" para hombres, "tocas blancas de lino, manto de anascote" para mujeres,[35] resulta ser en algunos casos un inconveniente profesional que hay que reformar.[36] Pero en la mayoría de los casos fue un peso, un estigma, en particular para los hombres: don Juan Fernández de Córdova, "el primero que vistió el santo hábito exterior padecio mucha grita de los muchachos y risa de gente plebeya por no aver visto otro semejante".[37] ¿Por qué era una vestimenta nunca vista? El autor reconoce que el malestar es más profundo: pocos hombres han ingresado "porque aun dura, hasta oy la verguenza (si asi puede decirse)".[38]

¿Y cómo decirlo de otra manera? Vale la pena detenernos en esto un instante porque nos acerca a lo medular de nuestro propósito: "ricos", "pobres" y religiosidad. El planteamiento aquí gira alrededor de la palabra anticlericalismo, cuya importancia en el mundo hispánico (con los términos complementarios de sacrilegio y ateísmo) todavía se debe valorar. Su origen va más allá de Lutero y Voltaire, está en el corazón de la cultura medieval española, como lo pone de manifiesto la obra de Gonzalo de Berceo, *Milagros de Nuestra Señora*, hacia 1250. No únicamente la riqueza de la Iglesia o su prepotencia están en juego, sino el malestar que surge de la inadecuación entre un discurso y una conducta (pobreza y avaricia, ascetismo y gula, castidad y lascivia). Con una cultura más sencilla (bipolar si se quiere), los grupos populares eran más sensibles (y hostiles) a esas "hibridaciones" escandalosas. Aquí hay que recordar el apodo terrible y ambiguo que en ciertas partes de España se daba a las concubinas de cléri-

[33] *Ibidem*, f. 1v.

[34] Para las mujeres: "manto de anascote, hábito, escapulario, rosario y demás insignias de religiosas y que estas, aun en los terminos de modestia y compostura no excediesen ni sobresaliesen de forma que pudiesen causar nota". *Ibidem*, f. 2r.

[35] *Ibidem*, f. 7v.

[36] Como en el caso del soldado poblador de Nuevo México, Joseph de Atiense. *Ibidem*, f. 5v.

[37] *Ibidem*, f. 4v.

[38] *Ibidem*, f. 11r.

gos: "mulas". La gente plebeya que se burlaba de los hábitos de la Tercera Orden sentía la misma agresividad frente a un híbrido de seglar y de religioso, un "mulo" a su manera. Ese acoplamiento que la gente "rica" buscaba con la cultura clerical la alejaba de la psicología popular, aunque con ella esta misma elite podía tener conexiones en otros niveles...

Una religiosidad entre dos siglos

¿Por qué ese alejamiento, y por qué en ese momento? Otra vez hay que ubicar la fundación de la Tercera Orden dominica (y agustina), en 1680, en un contexto más amplio. Por una parte, la *furia* concepcionista que se desató en Sevilla a principios de siglo y puso a la defensiva a la orden dominica, adversa al misterio de la Inmaculada, ya había decaído, y la Virgen del Rosario, dominica, vuelve a levantar cabeza. La Tercera Orden podía ser un buen instrumento de difusión de la última: Thomas de la Fuente Salazar menciona que, en marzo de 1693, "se principio en esta ciudad la devoción de salir de noche por las calles cantando el santissimo rosario de N[uestra] S[eñora] que a honra de Dios y suya se ha extendido con notable fervor, que a cada dia es mas y mas".[39]

Por otra parte, múltiples indicios del mundo católico nos revelan que en este fin de siglo se está agotando, en lo que se refiere a la cultura clerical, la fibra popular (franciscana podríamos decir) de la cual las cofradías, con su carácter a veces mal controlado, han sido un instrumento. Las misiones urbanas (en las que participan hasta franciscanos), las congregaciones jesuitas, pronto las escuelas de Cristo, ofrecen una pedagogía más sostenida, más eficiente. La Tercera Orden dominica, con su fuerte control clerical, con su carácter elitista, y hasta intelectual, con sus preocupaciones pedagógicas estaba acorde con esta visión más depurada de la religión. No olvidemos que durante cerca de siete años la dirigió fray Joseph de Herrera, catedrático de Santo Tomás en la universidad. Ese tono se vuelve todavía más evidente después de 1689, con la multiplicación de presbíteros entre sus rangos y hasta de rectores de la universidad, como el doctor y maestro don Miguel González de Val de Ozera.[40]

La crónica pone en relieve también la importancia de la pedagogía religiosa en la conformación del buen terciario, y en primer lugar a través del noviciado de un año. Demuestra también una clara evolución entre el carácter repetitivo, casi obsesivo, que tiene en el universo medieval, y las

[39] *Ibidem*, f. 106r.

[40] Ingresó en 1690, en 1692 ya es conciliario, y en 1693 prior. En 1690 profesó también el doctor don Agustín de Cabañas, rector en 1691. Era además terciario de la Tercera Orden de San Francisco y de la de San Agustín.

perspectivas más diversas, reflexivas a finales del siglo XVII. La regla pontificia establecida en 1405 obliga a los terciarios a rezar, cada día, 77 *Padre Nuestros* y 77 *Ave Marías*.[41] Y no va más allá en el aprendizaje de la praxis del terciario. ¿Además le quedaría tiempo? En la práctica, después de 1682, y sobre todo en las *Ordenaciones* de 1689, vemos establecerse un amplio programa. Los ejercicios espirituales eran semanales (los viernes), y se realizaban tres veces por semana durante el adviento y la cuaresma, con la asistencia de todos los hermanos. Por supuesto, no todo deja de ser repetitivo: "rezar el rosario a choros, oyr la palabra de Dios que se predica y disciplina que se hace y acostumbra en tan santos exercicios". Más hay que asistir "a la platica de cada mes de dicha tercera orden".[42] Sacramentos, "oración mental y vocal", actos de contricción, "apagabanse las velas y entonabase el Psalmo de Miserere con musica", entrecortaban las pláticas, y "tocabase la campanilla para encender las velas, y en el interim que se cantaba lo referido se tomaba una disciplina muy larga y general, y salian aviendo rezado una salve..."[43] Aunque en ninguna parte se mencione, tenemos aquí una clara imitación de la pedagogía jesuita y una victoria de su modelo espiritual. Esto hace que en ese umbral de las Luces, con la importancia que se da a los sacramentos, a la flagelación, a la escenografía dramática, con toda la pesadez de estos actos, sigue triunfando la contrarreforma tridentina.

Y por lo tanto seguimos en un mundo barroco de luz y sombra,[44] donde, como lo leímos ya, la transición la da la música. Música de la flagelación de los cuerpos en la obscuridad, música de la campanilla que anuncia el regreso de la luz, música de los rezos y del *Miserere*. Música que acompaña a las grandes ceremonias. Meléndez Carreño parece haber conquistado lo más granado de la música de su tiempo: la mayor parte de la capilla de la catedral profesó en 1690, en particular su maestro el bachiller Joseph de Loaysa [y Agurto], conocido compositor de villancicos y colaborador de sor Juana Inés.[45]

Del lado de la luz tenemos por supuesto la cera, incluso cuando rodea a la muerte, en la noche cuando anima las procesiones. Por lo menos un domingo por mes los terciarios participaban en la procesión de Nuestra Señora del Rosario, vela en mano.[46] Ya sabemos que Santo Domingo, vestido de blanco y con flores de oro, y Santa Catarina de Siena en un trono dorado aparecían en dicha procesión.[47] La luz es también la plástica, y aquí

[41] AGNM, *Templos y Conventos*, v. 74, exp. 4, f. 44v.
[42] *Ibidem*, f. 58v.
[43] *Ibidem*, f. 21-22.
[44] Sobre esa doble atracción, ver Francisco de la Maza, *Catarina de San Juan*, México, 1990: el capítulo XXIV, "Catarina y la luz".
[45] *Cfr.* Julio Estrada (ed.), *La música de México*, México, 1986, t. I, v. II, p. 65-66.
[46] AGNM, *Templos y Conventos*, v. 74, exp. 4, f. 7r.
[47] *Ibidem*, f. 10 y 14r.

sería necesario otro estudio sobre todos los donativos de obras religiosas que los terciarios ofrecieron a su orden: "admirable y santa imagen",[48] como en el caso de Santa Catarina, la yuxtaposición de los dos términos es demostrativa. De no ser las indicaciones que esta iconografía da sobre cambios en las devociones (como veremos) estamos pisando terrenos bien conocidos.

Dos legados merecen sin embargo un examen más detenido, por la calidad de los donantes y de la iconografía. Joseph Corre (*sic*), mulato libre, maestro de pintor, dio una imagen de talla "de la oración del Huerto de Christo Señor Nuestro, y se llevo desde su casa a la yglesia de N. P. Santo Domingo una noche en procession". Ese mismo año de 1692, un indio sombrerero, de nombre Luis, legó "una efigia de Christo N. S. crucificado de dos varas y media de alto", más una imagen de Nuestra Señora de los Dolores, otra de San Juan Evangelista y varios objetos del culto.[49] ¿Cómo alguien que parece ser un humilde indio tenía en su casa tal tesoro religioso? ¿Los despojos de alguna cofradía extinta?

Tanto en el caso del hermano del Gran Correa como en el del indio hay una clara referencia a la Pasión de Cristo, es decir, la luz que alumbra las tinieblas, y las tinieblas, en este caso, son la muerte. En esto la Tercera Orden no se diferencia de las cofradías, en particular la del Santísimo Sacramento, que tienen tanto éxito entonces. Basta remitirse a toda una serie de disposiciones de las *Ordenaciones* de 1689, sobre todo la 23, que dispone que en "la octava de los difuntos" se celebre aniversario general por todos los hermanos muertos "con doble de campana, misa, sermon, tumulo y procession". "Pompa funeral y lucimiento", como dice el documento. En realidad, por esa gala, pero también por su carácter público, la muerte está en el centro de la vida para los hermanos, como lo demuestra, en noviembre de 1689, la muerte ejemplar de fray Joseph de Herrera: "aunque se procuraba extraer el concurso no podía conseguirse... entrando unos y saliendo otros, edificados, sentidos y admirados de oyrle, ayudandose a bien morir..." Toda la ciudad está atenta, en espera "los oydos de todos los de la ciudad..." Y efectivamente el fin de la agonía desencadena un derroche de golpes fúnebres: "desde las 3:00 de la mañana, doblan las campanas durante 9:30 horas seguidas".[50] Otra vez el sonido sirve de lazo entre sombra y luz, muerte y vida (¿resurrección?)...

En otros términos, la Redención y la Pasión de Cristo. La Tercera Orden de Santo Domingo tiene un claro matiz crístico. Después de varios siglos dominados por la devoción mariana, esto suena como novedad. ¿Hasta qué grado? La continuación de las devociones sacramentales, la analogía con esas cofradías fue un elemento significativo, pero probablemente no

[48] *Ibidem*, f. 10r.
[49] *Ibidem*, f. 99r.
[50] *Ibidem*, f. 66.

determinante. Sin embargo, el papel que estas compañías desempeñaron al transcurrir los siglos XVII-XVIII hacia una religión más dedicada a Cristo merece ser investigado. Aunque Santo Domingo, paradójicamente, esté un poco olvidado en las devociones de su propia Tercera Orden,[51] la influencia moderadora de los teólogos dominicos frente a la ola mariana que afectó más a los ámbitos franciscanos y jesuitas, es notable.

En realidad, el mejor testimonio de la práctica devocional de la Tercera Orden es la organización misma del espacio en la capilla que se les dona. La imagen tallada de Jesús Nazareno (todo indica que ésta es la devoción principal) "muy admirable y devota" domina el conjunto desde unas gradas. El altar está adornado con un "lienzo admirable con su marco dorado de mas de vara" de Santo Domingo. A un lado, sobre una mesa, las imágenes procesionales de Santo Domingo y Santa Catarina de Siena. Al otro lado, el púlpito. En medio de una de las paredes, un altar dedicado a Nuestra Señora de Guadalupe con un lienzo "ladeado de otros de buen tamaño".[52] Es decir, un mensaje equilibrado. Alrededor del Redentor, dos de las devociones significativas de la Contrarreforma (Domingo y Catarina) y un culto que sintetiza tradición, modernidad y terruño: la Virgen de Guadalupe. Las mismas fuerzas, con menos relieve, encierra Santa Rosa, ausente de este espacio, pero presente en la realidad de la Tercera Orden ("los mantelados de Santa Rosa", recuerda el autor en dos ocasiones).

Como ya se ha visto, el dominio clerical que introduce Meléndez Carreño también rompe ese equilibrio frágil en favor de una religión crística más afirmada (y más masculina). En 1691, por iniciativa suya, se nombra a Jesús Nazareno patrón y titular de la Tercera Orden.[53]

Conclusión

¿Lo que un solo hombre, o muchos, pudieron hacer, otros lo habrían podido deshacer? Para llegar a una respuesta, hay que tomar en cuenta, como siempre, contexto y circunstancias... Sin embargo, esta movilidad, aun con sus límites, no deja de ser extraña, hasta inquietante en un marco de religiosidad popular, supuestamente un amplio río tranquilo. La imagen es dudosa, no la defendamos, pero de nuevo nos remite al título de esta ponencia: ¿*quid* de la práctica de estos terciarios?

Lo primero que surge: ¿eran ricos? Probablemente más que la media de los españoles de entonces. Pero esto no significa nada. En realidad, y

[51] Hasta las *Ordenaciones* de 1689 no se celebraba su patrocinio por la Tercera Orden, cláusula número 30.

[52] *Ibidem*, f. 26v-27r.

[53] *Ibidem*, f. 90r.

sobre todo después de 1689, son una elite intelectual, cultural más que económica. Cercana de la casta clerical (o integrada con ella) ya no participa de la cultura "del común". Y, sin embargo, cuando, en medio de un congreso sobre religión popular, Pierre Chaunu declara de forma provocativa: "Carlomagno era un dominante que tenía una cultura popular; y conozco a otro, Luis XIV" (París, 1977), tiene en parte razón. Y lo mismo se podría decir de Felipe IV cuando se arrodilla en el lodo de la calle frente al Santo Sacramento. Y la praxis de nuestros terciarios resulta muy cercana a la del resto de la población: luz y sombra, campanas y latigazos, procesiones y cera, iconos vestidos y sartas de rosarios... Todo parecido. ¿Es esto un comportamiento popular? ¿O es más bien la cultura de todo un mundo, teatral y barroco, compartida por ricos y pobres, que lo mismo comparten el deleite por los sabores, los perfumes y los colores fuertes?

Pero si analizamos de cerca a nuestros terciarios, observamos ciertas diferencias: la conducta de estos "republicanos" conlleva una doble finalidad pedagógica: interna, como se ha dicho, pero también dirigida hacia el común. Su responsabilidad de elite es mostrar una conducta "edificante" visible. Como lo hacen en 1689, bajo la tutela de Mélendez Carreño, cuando los hermanos, junto con los de la Tercera Orden de San Agustín, "con paños de manos o toallas al hombro, cestillos de pan, fruta o conserva en las manos y viandas en otros al hombro", atraviesan la ciudad para visitar las cárceles, con "grandissima edificacion al pueblo".[54]

La moda es privilegio (responsabilidad) de las elites, la moda es cambio y antecedencia. ¿Por qué pensar que la práctica religiosa escapa radicalmente a ella? Entre la maraña de devociones que respeta la Tercera Orden destaca la devoción a Cristo (Jesús Nazareno, *Ecce Homo*), que anuncia nuevos tiempos. La importancia de Nuestra Señora de Guadalupe también colorea esos albores. Una nueva era, clerical y criolla, a tono con nuestra flor y nata de terciarios.

Estos antecedentes originan la separación entre religión oficial (o de las elites) y popular. De ahí nace la autonomía de la religión popular, uno de los temas desarrollados por E. Durkheim en *Les formes élémentaires de la vie religieuse*.[55] Poco nos dice la crónica sobre esta práctica específica, que sólo se refiere a la conducta anticlerical ya comentada. Lo cual es suficiente para recordarnos que esta heteropraxis comienza siendo una resistencia.[56]

[54] *Ibidem*, f. 65.

[55] E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, 1912.

[56] Sobre el enfrentamiento entre cultura popular y cultura de las elites, véase Robert Muchembled, *Culture populaire et culture des élites dans la France moderne (XVe-XVIIIe siècle)*, Paris, 1995, 398 p.

COYUNTURA SOCIAL Y COFRADÍA. COFRADÍAS DE ARÁNZAZU DE LIMA Y MÉXICO*

ELISA LUQUE ALCAIDE

El asociacionismo de los vascos, tanto en las tierras originarias como en las de emigración, es índice de un desarrollado espíritu de empresa que les es reconocido por la historiografía. Los vascos acostumbrados en las tierras de origen a unirse para defender sus derechos y vivir sus tradiciones culturales y religiosas lo hicieron al menos con igual empeño en las tierras de emigración.[1] Es más, la experiencia de la incorporación a nuevas regiones contribuyó a aumentar el impulso a unirse. La llegada a un lugar desconocido, la necesidad de abrirse camino en una sociedad diversa de la que habían dejado, el deseo de una atención espiritual arraigada en las devociones del país de origen eran incentivos para agruparse en torno a tareas comunes.

En diversos lugares de América y en Filipinas surgieron cofradías vascas de la Virgen de Aránzazu que agruparon a los procedentes de los tres territorios vascos y del reino de Navarra. La advocación que eligen pone de manifiesto su conciencia de comunidad. En efecto, la Virgen de Aránza-

* Agradezco vivamente al doctor Nissim Alcabés Avdala, presidente del Directorio de la Sociedad de Beneficencia de Lima Metropolitana, que me autorizase a investigar en el Archivo de Beneficencia de Lima, así como a la doctora Antonieta Brahim Fatule, que colaboró en la búsqueda de las fuentes limenses.

[1] El tema de las cofradías americanas durante la época colonial se ha abordado parcialmente y por ámbitos geográficos determinados. Se acercan inicialmente al tema: A. M. Mora, *La conquista española juzgada jurídica y socialmente,* Buenos Aires, 1944, y P. Lorenzo Lagartua, *Historia de la beneficencia española en México,* México, Editorial España en América, 1955, así como A. Lamas, *Seguridad social en la Nueva España,* México, UNAM, 1964, y G. M. Foster, "Cofradía y compadrazgo en España e Hispano-América", en *Guatemala Indígena*, 1, 1961, p. 107-135, primera época. Entre los estudios más recientes ha realizado un buen acercamiento al tema Asunción Lavrin, "Diversity and Disparity. Rural and Urban Confraternities in Eighteenth Century Mexico", en A. Meyers y D. E. Hopkins (ed.), *Manipulating the saints*, Wayasbah, Hamburg, 1988, p. 67-101; A. Bazarte Martínez, *Las cofradías de españoles en la ciudad de México (1526-1869)*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, 1989; D. Dehouve, *Quand les banquiers étaint des Saints. 450 ans de l'histoire économique et sociale d'une Province Indienne du Mexique*, Paris, Edit. du CNRS, 1990; D. Bechtloff, *Bruderschaften im Kolonialem Michoacán. Religion zwischen Politik und Wirtschaft in einer interkulturellen Gesellschaft,* Münster-Hamburg, LIT, 1992.

zu tiene su santuario original en una estribación de los Pirineos localizada en la confluencia de los territorios de Guipúzcoa, Alava y Navarra. Además, el origen de esta devoción se remonta al restablecimiento de la concordia entre los vecinos de Oñate y los de Mondragón, separados por rencillas mutuas.

El estudio que he realizado de la cofradía de Aránzazu en la ciudad de México ha puesto de manifiesto la incidencia social del grupo vasco-mexicano.[2] En esta comunicación me propongo contrastar los datos mexicanos con los del proyecto limense. Tres dimensiones, a mi parecer, reflejan la madurez asociativa y la incidencia social de la cofradía mexicana: la asociación surgió por iniciativa del grupo vasco y no por impulso de la jerarquía eclesiástica; la junta de la cofradía gobernó por sí misma las labores y los medios para llevarlas a cabo; y, por último, la cofradía consolidó sus objetivos fundacionales y se abrió a nuevas metas. Para calibrar la madurez asociativa limense contrastaremos estos datos mexicanos con los de la hermandad de Aránzazu peruana.

Al establecer la comparación entre ambas habrá que tener en cuenta que los fondos documentales de ambas asociaciones no son estrictamente equiparables. La cofradía mexicana ha conservado un importante acervo documental de fuentes primarias y también secundarias —libros de la cofradía, actas, relaciones, cartas, etcétera— en el archivo histórico del Colegio de las Vizcaínas, del que nunca han salido. La documentación limense fue requisada junto con los bienes de la cofradía en 1865, cuando el gobierno del coronel Prado decretó su nacionalización, y fue trasladada a la administración de la Beneficencia pública de Lima, donde aún continúa depositada.

La carencia de soporte archivístico hace prácticamente imposible el acceso a la documentación de Lima, guardada en una estancia cerrada al público. Los libros de la hermandad de Aránzazu que allí se encuentran —actas de las juntas, libros de cuentas, libros de obras pías, elecciones de los cargos directivos— son importantes y con ellos se puede reconstruir la historia de la asociación, pero no es tan amplia la documentación secundaria como hemos podido estudiar de la cofradía mexicana.[3]

[2] E. Luque Alcaide, *La cofradía de Aránzazu de México (1681-1799)*, Pamplona, Eunate, 1995.

[3] Al igual que la cofradía de Aránzazu de México, parece que la limense tenía todos sus papeles en la propia sede y por esto apenas se halla documentación en los demás archivos de la ciudad. En el Archivo Arzobispal de Lima se encuentra un expediente, del antiguo procurador de la hermandad de Aránzazu, Agustín de Expeleta, reclamando, el 23-IX-1885, los bienes que el gobierno había requisado a la hermandad; esta reclamación no parece que tuviera efecto alguno. Archivo Arzobispal de Lima (en adelante AAL), *Fondo Cofradías*, 71, 17.

INICIATIVA FUNDACIONAL DE LA COFRADÍA DE ARÁNZAZU EN EL PERÚ (1612) Y EN MÉXICO (1681)

En el caso mexicano sabemos que una alta representación de la comunidad vasco-navarra de la ciudad tomó parte en la puesta en marcha de la iniciativa. Resumo los datos: la erección de la hermandad tuvo lugar el 23 de noviembre de 1681. Ese día, por iniciativa de algunos vascongados, se reunieron los restantes vecinos del señorío de Vizcaya, de las Encartaciones, del reino de Navarra, y de las provincias de Guipúzcoa y Alava, en el convento grande de San Francisco. El objetivo, según consta en las actas de la sesión, fue establecer una hermandad para fomentar la devoción a la Virgen de Aránzazu. La asociación se comprometía a construir una capilla en la que fuese venerada la imagen titular y que dispusiera de una cripta donde fuesen enterrados los socios de la hermandad y sus familiares.

Asistieron a la sesión sesenta y un miembros del grupo vasco-navarro, que firman[4] el documento de la cesión de una capilla de la iglesia conventual para sede provisional de la cofradía,[5] dotada de una cripta; el guardián del convento, fray José de Velarde Orozco, firma el documento en representación de los religiosos. En la misma reunión fueron elegidos los miembros de la mesa de gobierno por votación de todos los presentes. El primer rector fue el alavés capitán Domingo de Larrea, "mercader de plata". Decidieron ya entonces construir en cuanto pudieran una nueva capilla más capaz e independiente, situada en el atrio del convento; esta capilla nueva sería inaugurada siete años después, el 21 de noviembre de 1688.

Firmaron también los cofrades asistentes las capitulaciones de la hermandad recién erigida con los frailes del convento de San Francisco y decidieron que se redactasen las primeras constituciones de la hermandad; fueron elaboradas en 1682, constaban de quince puntos y configuraron la vida de la asociación hasta 1696, fecha en que siendo rector don Alonso Dávalos de Bracamonte, conde de Miravalle, determinó la junta de gobierno formar unas nuevas constituciones y solicitar del arzobispo la erección de la asociación como cofradía.

Encontramos, pues, en México a un grupo de vascos que promueve entre los vasco-navarros de la ciudad la erección de una asociación que les aúne; en 1681, forman una hermandad,[6] y quince años después, en 1696,

[4] *Libro de Elecciones que principió en 23 de noviembre de 1681 y acavó en 20 de agosto de 1773*, f. 1v-r, en Biblioteca de Antropología en Historia de México, *Fondo Vizcaínas*, rollo 40.

[5] La capilla desde 1671 estaba dedicada a esta advocación; pero no estaba dotado su culto. Se trataba de asegurarlo mediante la asociación y, a la vez, proporcionar el enterramiento de los miembros.

[6] Asociación que, en la Edad Moderna, a diferencia de la cofradía, no requería la aprobación diocesana.

establecerán una cofradía. A la iniciativa mexicana presta su voto un grupo considerable de la comunidad vasco-navarra, en concreto sesenta y un miembros; en cambio, la importante decisión de pasar la hermandad a cofradía la adopta sólo la junta de gobierno, autorizada para ello en las primeras constituciones de la hermandad.

En Lima, la Ciudad de los Reyes, la iniciativa de los vascos de asociarse en hermandad fue muy anterior al caso mexicano. El 13 de febrero de 1612, una representación de los alaveses, guipuzcoanos y vizcaínos residentes en la ciudad acudió ante notario para gestionar la compra de una capilla y una cripta para enterramiento en la iglesia de San Francisco de la ciudad con el fin de albergar una hermandad que se proponían iniciar.[7] A diferencia de lo expresado en el caso de México, en Lima no se nos ha transmitido de quiénes partió la idea.

Los "caballeros hijosdalgo de la nación vascongada" limenses constituían el núcleo más fuerte de los comerciantes de la ciudad. Suscribieron un poder a Diego de Olarte, a Juan de Urrutia —bienhechor de la empresa— y a cuatro paisanos más, para que, en representación de la comunidad vasca, adquiriesen en la iglesia de San Francisco una capilla —la de la Encarnación de la Virgen y la Anunciación del Señor— que sería la sede de la hermandad que pretendían fundar. Junto con la capilla adquirieron la cripta correspondiente para enterramiento de los futuros socios. Se comprometieron a reunir entre todos la suma de 10 000 pesos para reconstruir la capilla y la cripta. El 18 de marzo se formalizó el contrato de adquisición y la capilla pasó a poder de los vasco-limenses.

Una vez obtenida la sede de la cofradía tenían que proceder a regularizar la asociación. El 27 de diciembre se reunió de nuevo la comunidad vasco-limense para elegir a los que compondrían la mesa o junta de gobierno de la hermandad. La elección se hizo por votación de todos los asistentes. En la misma sesión decidieron que fuesen redactadas las constituciones de la asociación.

El 27 de octubre de 1619 tuvo lugar una nueva reunión de la comunidad vasca de Lima en el aula de teología del convento de San Francisco. La presidió el general don Ordoño de Aguirre y asistió un total de cincuenta y un hermanos de la cofradía, "todos vascongados"; entre ellos se encontraban los capitanes Juan de la Plaza, Francisco y Martín de Zamudio, Sebastián de Solarte, Juan Rey, y los contadores Julio de Arriola Ypeñarrieta y Diego de Aguirre Urbina. Estaba presente en la sala el guardián del

[7] Parece que el primer intento de cofradía vasca en el Incario fue en la ciudad de Potosí, promovida por los empresarios vascos, propietarios de casi todos los ingenios y minas de la Villa Imperial. *Cfr.* G. Lohman Villena, "La Ilustre Hermandad de Nuestra Señora de Aránzazu de Lima", en I., Arana Pérez (coord.), *Los vascos y América: ideas, hechos, hombres*, Madrid, Espasa-Calpe, 1990, p. 203-213.

convento franciscano, fray Julio Quijada; su presencia se explica porque la capilla de la cofradía se encontraba en la iglesia del convento de los minoritas limenses. Asistió también un escribano público. Se procedió a la elección de los mayordomos, "recibiéndose los votos de todos los asistentes, según lo han de uso y costumbre en semejantes elecciones y salieron votados el capitán Juan de la Plaza, administrador general de la Real Armada del mar del Sur, por cuarenta votos y Gregorio de Ybarra por cincuenta votos".[8]

Tras elegir a los componentes de la nueva mesa directiva, suscribieron con el provincial franciscano la patente de cesión de la capilla. Es decir, para esa fecha aún no había pasado a la cofradía la capilla adquirida en 1612. El nuevo documento lleva la fecha del 9 de febrero de 1620. Tampoco en esta ocasión se llevaron a cabo las obras de adaptación de la capilla, por ausencia del maestro Espinosa encargado de llevar adelante los trabajos.[9] Las primeras relaciones de donativos para la construcción de la capilla, la cripta de enterramiento y la sala de juntas de la hermandad son del año 1628.[10]

El 12 de abril de 1635 se reunió de nuevo la comunidad vasca; asistieron esta vez ciento cinco paisanos, entre los que ya aparecen algunos navarros.[11] Aprobaron las constituciones que regirían la vida y la actividad de la cofradía. La finalidad que les movió a erigir la asociación fue la de unirse y confederarse los provenientes de las provincias vasco-navarras "en orden a ejercitar entre sí y con los de su nación obras de misericordia y caridad christiana, así en vida como en muerte, para alcanzar por este medio la gloria de Dios nuestro Señor y la salvación de las almas" (constitución 1).

Hay, pues, en Lima, desde 1612, el proyecto de configurar una hermandad integrada por los vascos de la ciudad. La puesta en marcha del plan se lleva a cabo en tres momentos. En las tres fases se adopta el proyecto por votación de todos los presentes a la sesión convocada para ello en el convento de San Francisco. Carecemos del dato numérico de la primera, celebrada en 1612; a la segunda, en 1620, asisten cincuenta y un partici-

[8] *Libro de Elecciones de Mayordomos de la Ilustre Hermandad de Ntra. Sra. de Aránzazu, sita en el convento de N. P. S. Francisco de Lima desde el año de 1612 hasta el de 1750 y Constituciones de la misma*, en Archivo de la Beneficencia de Lima (en adelante ABL), n. 8179, f. 2d- 3v.

[9] Se ausentó para ir a dirigir la obra de la catedral de Arequipa. *Cfr.* G. Lohman Villena, "La Ilustre Hermandad de Nuestra Señora de Aránzazu de Lima", *op. cit.*, p. 205.

[10] *Borrador de las Constituciones de la Ilustre Hermandad de Nra. Sra. de Aránzazu, de Bascongados en el convento de N. P. S. Francisco de Lima, que empezó en 1612 y derecho a las siete tiendas que posee en el callejón de Petateros, y así mismo algunas cuentas de los primeros Mayordomos*, ABL, n. 8180.

[11] Eran 35 de Guipúzcoa, 49 del Señorío (Vizcaya), 9 de Navarra, 7 de Alava y 5 de las cuatro villas (Laredo, Castro Urdiales, Santander y San Vicente de la Barquera). *Libro de Elecciones de Mayordomos de la Ilustre Hermandad de Ntra. Sra. de Aránzazu*, folio de la portada.

pantes; el número se duplica con holgura en la tercera, celebrada en 1635, y en ella aparecen ya algunos navarros: se amplía la representatividad del grupo. Los asistentes participan todos, con su voto, en las metas y objetivos propuestos y en la aprobación de las constituciones de la asociación. El guardián del convento está presente como contraparte y testigo de lo que allí ocurre. Podemos afirmar que la hermandad de Aránzazu de Lima nace, al igual que la mexicana, por iniciativa de los vasco-navarros de la ciudad. La gestión del proyecto limense requirió de veintitrés años hasta completar el ciclo fundacional y llegar a la formulación de las constituciones de la cofradía.

De todo lo expuesto se deduce que, tanto en Lima como en México, se dio la primera condición para la madurez asociacionista de un grupo: que la decisión de configurarlo partiese de los miembros de la comunidad y no por instigación externa.

AUTONOMÍA DE GOBIERNO EN LAS ASOCIACIONES VASCAS DE LIMA Y DE MÉXICO

La madurez asociativa requiere también de la libertad de gobierno de la empresa y de sus labores por quienes forman el grupo. Ante todo, señalo el organigrama de la junta de gobierno de ambas asociaciones.

La junta directiva de México estaba integrada por catorce miembros: un rector, doce diputados y un tesorero, que se renovaban anualmente por elección de la mesa directiva saliente. Hay una cabeza, el rector, al que se concede, además, la posibilidad de que su voto sea decisorio en caso de empate en las votaciones; desde los inicios se estipula también que el número de los diputados se reparta por igual entre cada una de las regiones vascas originarias.

La junta limense estaba formada por dos mayordomos, cuatro diputados y un procurador o tesorero, que se elegían anualmente en una junta, en la que participaban con derecho al voto todos los miembros de la hermandad. Los mayordomos podían ser reelegidos cuantas veces lo considerasen oportuno los votantes. La junta de gobierno limense, integrada por un número menor de miembros que la mexicana —exactamente la mitad, siete—, carece de una cabeza decisoria, ya que son dos los mayordomos y ambos tienen la preeminencia en los asuntos de la cofradía. En las juntas anuales pueden participar todos los hermanos que lo deseen, quienes gozan de derecho al voto en las decisiones estudiadas.

En el estudio de la cofradía mexicana que he realizado ha quedado demostrada la autonomía de gobierno que presidió los trabajos de la asociación: la mantuvo a lo largo del tiempo y la defendió respecto al conven-

to en el que tenía su sede, a las autoridades civiles y a las eclesiásticas. Una parcela importante del trabajo de la cofradía estuvo dedicada a las gestiones y recursos que sostuvo para afianzar su independencia, tanto en los asuntos de la propia cofradía, como en los de las labores que promovió. Para ello obtuvo la real protección sobre la cofradía el 6 de noviembre de 1729 y la exención respecto a la mitra mexicana por bula de Clemente XIII fechada el 3 de febrero de 1766.

La erección de la asociación mexicana como cofradía llevó consigo el derecho de visita del arzobispo metropolitano, según había establecido el Concilio de Trento; es decir, el prelado debería efectuar un cierto control sobre la asociación y sobre sus bienes.[12] Las constituciones de 1696 salieron al paso de ese control apoyando la autonomía jurídica de la cofradía respecto a la jerarquía eclesiástica en la autosuficiencia económica de la empresa que gestionaba. Así afirmaron: "[Esta] hermandad no tiene plato ni pide limosna como las demás cofradías, y los que son electos por rector, y diputados, de dicha hermandad, la mantienen a costa de sus caudales".[13]

El arzobispo de México Manuel Rubio y Salinas defendió los derechos que le otorgaba la ley canónica y los cofrades la exención que les correspondía por ser los dueños de sus labores, y se produjo un larguísimo proceso, tramitado en Madrid y en Roma, que finalizó, como hemos apuntado ya, con la bula pontificia de 1766, que accedió a la petición de los vasco-mexicanos.[14]

La gestión de los cofrades de Aránzazu de México confirma, pues, la madurez asociativa de la empresa y del grupo que la realiza.

[12] El Concilio había afirmado el derecho de los obispos de visitar las cofradías, excepto las que estaban bajo la real protección, y obligaba a rendir cuentas anualmente de su administración ante el Ordinario. Sesión XXII, *De reformatione*, canon 8 y 9 (COeD, 740). El control del régimen económico de las cofradías aprobado por Trento en la Sesión XXII remite a la Constitución *Quia contingit*, del Concilio Viennense (1311-1312). *Cfr. Ibidem*, 374-376. Ya en el siglo XVII la Constitución *Quaecumque*, dada por Clemente VII el 7-XII-1604, estableció que el Ordinario había de aprobar la erección de cada cofradía y sus estatutos, fijaba el método señalado para recibir sus limosnas e indicaba el uso en que debían emplearse. *Cfr.* R. Naz, *Dictionnaire de Droit Canonique*, Paris, Librairie Letouzey et Ané, 1949, t. IV, col. 156.

[13] XIV. "*Item*, por cuanto el fundar dicha Hermandad, y desear se erija en Cofradía, es solo a fin de servir y obsequiar a la Santísima Virgen María, y que dicha Hermandad no tiene plato ni pide limosna como las demás Cofradías, y los que son electos por Rector, y diputados, de dicha Hermandad, la mantienen a costa de sus caudales. Sin embargo de todo, así para lo que a el presente tiene y goza, como para lo que en lo de adelante tuviere y gozare, se pone dicha Hermandad, su Rector, diputados y thesorero, debajo de la Protección y subordinación que debe al Ilmo Sr. Doctor D. Francisco de Aguiar y Seijas, Arzobispo Dignísimo de esta ciudad según el Sagrado Concilio de Trento y Bullas Apostólicas; para que con su gran fervor, celo del bien de las almas, devoción a la Sacratísima Virgen María, ampare dicha Hermandad como planta tan nueva y que desde luego se pone debajo de su subordinación, en el todo y por el todo, y en nombre al Sor. Provisor y Vicario general que es o fuere de este Arzobispado." *Libro de Elecciones* citado en nota 4, f. 31v.

[14] Un buen estudio en G. Porras Muñoz, "La situación jurídica del Colegio de las Vizcaínas", en J. Muriel de la Torre (coord.), *Los vascos y su Colegio de las Vizcaínas*, México, CIGATAM, 1989, p. 109-137.

Las constituciones limenses preveían la celebración de dos tipos de juntas para el gobierno de la hermandad: la junta general que se tendría una vez al año, el día 3 de mayo, para proceder a nombrar los nuevos cargos de la junta de gobierno y para aprobar la gestión realizada por la mesa saliente; y las juntas particulares mensuales, los segundos domingos del mes, para decidir los asuntos que se ofrecieren "para bien y aumento de la dicha hermandad y casos particulares". Se prevé la asistencia de los demás hermanos "que se quisieren hallar" (constitución 15); es más, se decretó que, para que lo que se estableciese tuviera fuerza, a las juntas generales deberían asistir al menos treinta cofrades y a las particulares un mínimo de doce (constitución 16).

La hermandad limense garantizó en sus constituciones la intervención de una mayoría de los cofrades en los asuntos de la asociación: todos podían votar a los cargos de la mesa y tenían en su mano la reelección de los mismos sin límite temporal; los mayordomos darían cuenta anual a la junta general, es decir, al conjunto de los socios; competía también a todos el destino de los bienes de la cofradía a labores concretas, como establecer dotes, o capellanías (constitución 21 y 22); el nombramiento de los candidatos a las obras pías se haría por una comisión de trece miembros: los siete que constituían la mesa de gobierno de la cofradía y seis personas votadas en la junta general; al igual que en México, se establecía el voto secreto, para garantizar la libertad de los votantes.

Asentaban también las constituciones la exención respecto a toda autoridad eclesiástica y secular, que no podrían "pedir razón o cuenta de las obras pías della o del gasto de las rentas y limosnas porque así es y ha sido expresa voluntad de los fundadores".[15]

En Lima nos encontramos, sin embargo, con un dato que parece ir en detrimento de esa exención que se afirmaba: la presencia del guardián del convento franciscano en las juntas generales de la hermandad, sin derecho a voto. Aunque las constituciones expresaban que sólo asistiría "si fuere llamado por los mayordomos" (constitución 13), por los datos que hemos encontrado, parece que se institucionalizó la presencia del superior franciscano del convento limense a las juntas de la hermandad: por ejemplo, las actas del cabildo del 3 de mayo de 1700 para la elección de mayordomos de la junta recogen que el padre guardián del convento que estaba presente les dirigió una "plática espiritual para que pusieran los votos en la persona que les pareciese más conveniente para mayordomo", tras de lo cual se procedió a voto secreto;[16] y esto se repite en años sucesivos.

[15] Es la constitución 24. En la misma constitución se asienta la posibilidad de que en caso de tener que acudir a dirimir algún litigio surgido en las cuentas de la cofradía "se recurra al excmo. Sr. Virrey de estos reinos, para que se sirva de mandalas ver [las cuentas] y aprobar como mejor fuere servido".

[16] *Libro de Elecciones de Mayordomos de la Ilustre Hermandad de Ntra. Sra. de Aránzazu*, f. 145r.

La presencia del superior minorita se explica por ser praxis generalizada en el ámbito peruano a principios del siglo XVII. Así lo afirmaba, el 4 de abril de 1603, el prior del convento de los dominicos de Lima, fray Agustín de Vega: "Asisten siempre a los cabildos y juntas que estas cofradías hazen los dichos padres, y otros religiosos deste convento en su lugar, sin que se les permita hazerlos sin su asistencia."[17]

La capacidad de decisión de la junta limense incluía la gestión del capital de la cofradía para sus propios fines y para las obras pías que se le habían encomendado; para garantizar esa independencia se decidió, al igual que en el caso mexicano, que los bienes salieran siempre de los mismos socios vasco-navarros. De hecho se consolidó el uso de recaudar a domicilio entre los hermanos las aportaciones que la cofradía solicitaba.[18]

La imposición de bienes corrió a cargo de la mesa, que dispuso de ellos con libertad para sacar el mayor fruto.[19] Es significativo en este orden lo ocurrido tras el temblor que arruinó la ciudad en octubre de 1746 y que supuso a la cofradía una notable merma de las rentas de las fincas que poseía. En tal coyuntura decidió la junta reclamar la gestión de siete tiendas situadas en el callejón de los Pelateros y no sólo el 5 % del capital impuesto en ellas; era un modo de hacer frente a las pérdidas causadas por el terremoto.[20] El año de 1761 ingresaron por este concepto 328 pesos, en lugar de los 250 pesos correspondientes al 5 % usual del capital de 5 000 pesos impuesto en los negocios aludidos.[21]

Reflejan asimismo las actas de la hermandad limense la independencia respecto al convento de San Francisco en donde tenía su sede. Por

[17] Expresiones similares en el informe del jesuita Joseph Tiruel, rector del Colegio de San Pablo, de Lima. Archivo General de Indias (en adelante AGI), *Lima* 34, libro 6, n. 41. Relaciones adjuntas a la carta del virrey del Perú a S. M. acerca de las cofradías de indios y negros existentes en los conventos y monasterios de Lima. Citado por J. Rodríguez Mateos, "Las cofradías de Perú en la modernidad y el espíritu de la contrarreforma", en *Anuario de Estudios Americanos*, 52, 1995, p. 15-43.

[18] "Razon de los hermanos que dejaron de ir el día 3 de mayo de 1799 a la fiesta y cabildo que se celebró dicho día en la capilla de Ntra. Sra. de Aránzazu, son los siguientes, a quiénes los señores D. Gabriel de Borda y Gobernador Martín de Jano, diputados les pidieron limosna en sus casas..." *Libro de Elecciones de Mayordomos de la Ilustre Hermandad de Ntra. Sra. de Aránzazu*, f. 149r.

[19] Sobre el modo de proceder se consignan varios casos en el mismo *Libro de Elecciones* para hacerse cargo de unos legados que se asumen en la junta, o también para decidir la imposición de capital; por ejemplo: "En 5 de febrero de 1713 se hizo Junta de cabildo en esta hermandad para imponer una renta de 4 000 pesos de principal y 200 de corridos para ayuda de que se celebren las dos fiestas de la obligación de esta capilla..." *Libro de Elecciones de Mayordomos de la Ilustre Hermandad de Ntra. Sra. de Aránzazu*, f. 2r.

[20] Junta del 15-VIII-1750, *Libro de Elecciones de Mayordomos de la Ilustre Hermandad de Ntra. Sra. de Aránzazu*, f. 216v-219r.

[21] "Cuentas de cargo y data que presentan los mayordomos Licdo. D. Juan Obiaga, colegial huesped del real Mayor de san Felipe y abogado de esta Real Audiencia y D. Ignacio de Altube, Secretario del santo oficio de esta inquisición, y este último es el que se ha hecho cargo de recibir y pagar que se ofrecieron en esta capilla." *Libro de Cargos y descargos de los Mayordomos del Santo Christo y Ntra. sra. de Aránzazu de la Ilustre Hermandad de Bascongados en la Iglesia del Convento de N. P. S. Francisco de Lima desde el año de 1695 hasta el de 1763*, f. 116v, en ABL, n. 8181.

ejemplo, en la junta general del 15 de agosto de 1744, se decidió levantar recurso al convento para que continuara celebrando unas misas en el altar del Santo Cristo de la capilla de la cofradía estipuladas con el convento y que, por falta de las rentas correspondientes, los franciscanos habían dejado de atender.[22]

La asociación limense no pasó a ser cofradía, como su homónima de México; por lo mismo no necesitó defender su autonomía frente a un posible control diocesano sobre sus asuntos, como la mexicana.

Son distintos los organigramas directivos de ambas asociaciones: la junta de gobierno de México está centralizada por el rector que la preside y cuenta con doble número de componentes, representantes de todas y cada una de las comunidades vasco-navarras. En Lima se prescinde de una sola cabeza y el número de miembros de la mesa está reducido a la mitad; a la vez, se convoca a todos los hermanos para participar en la decisión de los asuntos de la cofradía. En México, los cofrades no tienen la posibilidad de asistir y votar en las decisiones; tan sólo en asuntos muy notables son convocados todos los socios para dar su parecer, o bien, elevan sus peticiones a la mesa; como tuvo lugar el 1 de noviembre de 1732, para la junta plenaria que decidió la erección del Colegio de las Vizcaínas o en el escrito de los vascongados a la cofradía del año 1774, cuando se procedió a la tercera reelección de Manuel de Aldaco.[23]

Podemos afirmar que las juntas de gobierno de ambas cofradías gestionaron por sí mismas los medios para alcanzar los objetivos propuestos. Sin embargo, en este orden, hallamos también una diferencia: en Lima, la junta de gobierno se apoya en la base de los cofrades; en México, la mesa es el órgano decisorio.

PROYECCIÓN DE LA LABOR DE LA HERMANDAD VASCA LIMENSE Y DE LA COFRADÍA MEXICANA

Hasta aquí hemos estudiado la libertad de asociación que rigió en las dos asociaciones estudiadas. La madurez social del grupo que dio vida a ambas cofradías se debería reflejar también en la consecución de los fines fundacionales y en la irradiación que alcanzaron sus labores. Esto es, cómo contribuyeron a sostener la fe y la vida religiosa de sus miembros, o si desviaron estos objetivos; y qué proyección tuvo su labor en la sociedad.

[22] Junta del 15-VIII-1744, *Libro de Elecciones de Mayordomos de la Ilustre Hermandad de Ntra. Sra. de Aránzazu*, f. 211v-214r.

[23] *Cfr.* E. Luque Alcaide, *La cofradía de Aránzazu de México, op. cit.*, p. 92 y 134-136.

Vida religiosa de los cofrades

Ante todo, veamos su contribución a la vida religiosa de los miembros. En la cofradía mexicana hemos encontrado unas dimensiones precisas. Los vasco-mexicanos se propusieron como meta fundacional el culto a la Virgen de Aránzazu, devoción radicada en las tierras vascas peninsulares; lo llevaron a la práctica durante todo el *iter* de la cofradía. Ahora bien, ya las primeras constituciones preveían la posibilidad de incorporar la celebración de otras devociones; así lo hicieron festejando a los patronos de las tierras de origen —la Virgen de Begoña, san Ignacio de Loyola, san Fermín, san Prudencio y san Francisco Xavier. En 1731 celebraron por vez primera la fiesta de la Virgen de Guadalupe, devoción típicamente criolla. Continuaron todas estas solemnidades hasta finalizar la cofradía en 1860.

La limense se fundó para celebrar actos religiosos en honor de la Virgen de Aránzazu y del Santo Cristo de la hermandad. Como en el caso mexicano, estas fiestas se celebraron con ritmo anual a lo largo de la vida de la cofradía;[24] lo siguió haciendo hasta bien entrado el siglo XIX: en 1857 convocaba a ellas a los doscientos setenta y ocho miembros de la hermandad;[25] tras la incautación de los bienes de la hermandad por el gobierno del coronel Prado, la Beneficencia pública, a la que fueron a parar aquellos fondos, se comprometió a pasar una suma anual para el culto de la Virgen de Aránzazu.[26]

A diferencia de la cofradía mexicana, la limense nació ya con el objetivo de fomentar una doble devoción: la Virgen de Aránzazu, enraizada en la tradición religiosa de las tierras de origen, y el Santo Cristo, devoción de hondo arraigo en el Perú. La hermandad no incorpora las fiestas de los patronos de los territorios vasco-navarros, como sucedió en México. Podemos avanzar la hipótesis de que los fundadores de la hermandad peruana estuvieron más radicados en la Colonia, que los que iniciaron la cofradía mexicana.

[24] Por ejemplo, en 1761 gastó la cofradía 200 pesos y 1 real en la fiesta celebrada el 15 de agosto en honor de la Virgen de Aránzazu (adorno de altares, música, cera, sermón, misa solemne y luminarias, cohetes, chirimías, y otras menudencias, especifican). El mismo año gastaron 49 pesos y 6 reales por la celebración de la cruz el día 3 de mayo (adorno del altar, música, misa solemne, cera y demás menudencias). "Cuenta presentada por los mayordomos D. Juan de Obiaga, colegial del Real mayor de San Felipe y abogado de la Real Audiencia, y D. Ignacio de Altube, Secretario del Santo oficio de la Inquisición de Lima", en *Libro de Cargos y descargos de los Mayordomos del Santo Christo y Ntra. sra. de Aránzazu de la Ilustre Hermandad de Bascongados.*

[25] Guillermo Lohmann toma el dato de Fuentes, *Estadística general de Lima*, Lima, 1858, p. 558. G. Lohman Villena, "La Ilustre Hermandad de Nuestra Señora de Aránzazu de Lima", *op. cit.*, p. 213.

[26] Así lo expresa en su informe al arzobispo de Lima el antiguo procurador de la hermandad, Agustín de Ezpeleta, el 23 de septiembre de 1885. AAL, *Fondo Cofradías*, 71, 17, citado en la nota 11.

Dimensiones de la vida del cofrade de Aránzazu

Veamos la posible incidencia de las cofradías vascas en la vida de sus socios. Ambas asociaciones proporcionaron a sus miembros una atención espiritual por parte de los capellanes, confesores y predicadores y suministraron modelos de vida que pudieran impulsar su conducta.

El análisis de la asociación mexicana nos ha permitido detectar el perfil del cofrade como un hombre de empresa, capaz de proponerse metas y llevarlas a su término, responsable de sus decisiones, íntegro en el uso de los bienes de la cofradía que defendió recurriendo al arbitraje de los propios paisanos o, si no alcanzó así el objetivo, a los tribunales de justicia.

En el cofrade se dio asimismo una real apertura a la comunidad en que había nacido y de la que se sintió responsable: en el ámbito familiar su acción se extiende a lo que se puede considerar como un auténtico clan integrado en muchas ocasiones por miembros de tres generaciones y en el que confluyen, además, las relaciones de compadrazgo. La adscripción a la cofradía le llevó a ocuparse del grupo vasco y a contribuir a sus necesidades. La cofradía penalizó, por ejemplo, a los que no vivieron esa apertura al grupo; así quedó establecido que los que rechazaran el nombramiento de rector para el que habían sido elegidos no podrían ser elegidos de nuevo.

Se asienta que el cofrade había de ser un hombre respetable, de buena fama. La cofradía se reservaba la expulsión de los que públicamente llevaran una conducta escandalosa. Por los datos de que dispongo, no parece que se diera esa medida; no hubo entre los cofrades herejes, criminales, ladrones a gran escala. Sí hubo perdedores y a éstos asistió la cofradía. Fue el caso, por ejemplo, del navarro Miguel Francisco de Gambarte, rector en 1757, que falleció en 1783 en extrema pobreza, y la cofradía tuvo que correr con los gastos del entierro.

Quiero destacar una dimensión de las dos asociaciones estudiadas que, a mi parecer, incidió en el perfil ético del ciudadano colonial. Ambas asociaciones admitieron el comercio como medio de capitalización: la mexicana practicó desde 1690 hasta 1721 el intercambio de productos con Filipinas; la limense en 1746 decidió gestionar las siete tiendas que poseía en la ciudad para hacer frente al descalabro económico que el terremoto había causado a la cofradía. Con estas medidas las dos asociaciones vascas contribuyeron a la consideración positiva de la gestión comercial que se dio en la sociedad americana colonial.

Hasta bien entrado el siglo XIX, ambas asociaciones piadosas proporcionaron a sus miembros unos medios que les transmitían la fe y la piedad de sus antepasados y, a la vez, les suministraron modelos de actuación moral; un comportamiento honorable conforme con su condición de

miembros de la noble familia vascongada, a los cuales la Corona otorgó el privilegio de hidalguía en 1754.

Labores socioculturales

Nos planteamos ahora cuál fue la proyección de ambas asociaciones en el plano de las relaciones con los miembros de la propia comunidad y con los demás componentes de la sociedad en que vivieron. Al estudiar el desarrollo de la cofradía mexicana he trazado cuatro etapas: la fase configuradora, la de consolidación interna de la cofradía, la proyección externa en el ámbito del virreinato y, por último, la puesta en marcha de nuevas labores que irradian a otros ambientes.

En la primera etapa y durante quince años, de 1681 a 1696, la asociación mexicana completa su perfil institucional: fundada como hermandad en 1681, pasa en 1696 a ser erigida como cofradía. Entra así en 1696 a la segunda fase, que he denominado de consolidación interna; en ella, a lo largo de treinta y cinco años, hasta 1731, la cofradía aumenta en cofrades, incorpora nuevas devociones religiosas, y crecen las labores asistenciales previstas en las constituciones: la atención al necesitado del grupo vasco-navarro, las dotes que permitieran a las jóvenes de las propia comunidad sin fortuna casarse o ingresar en un convento y las capellanías que posibilitaran la ordenación de sacerdotes. En 1732 y hasta 1772, durante cuarenta años, la cofradía mexicana realizará un proyecto novedoso de indiscutible incidencia social: la fundación del Colegio de las Vizcaínas, que llegará en funciones hasta nuestros días. Por último, en 1772 se inicia una cuarta fase que alcanzará hasta finalizar el siglo XVIII: la cofradía acomete en estos años nuevas labores. Entre ellas, la formación cristiana del mexicano que carecía de fortuna, la ayuda a las misiones del Oriente asiático y la promoción de la Real Sociedad Bascongada de Amigos del País; la acción de la cofradía irradia de algún modo al Asia y a las tierras peninsulares, traspasando los límites del propio virreinato.

Vayamos al caso limense. La etapa configuradora, es decir, la que completa el perfil de la asociación, es más amplia que en el caso mexicano: se extiende desde 1612 hasta 1635; los vasco-limenses tardaron veintitrés años en poner en marcha la hermandad.

A diferencia de lo sucedido en México, los limenses no se propusieron erigir su asociación en cofradía. La solidez asociativa del grupo y la categoría social de la comunidad vasco-navarra de Lima hubieran hecho posible dar ese paso. La permanencia en la fórmula inicial manifiesta, a mi parecer, la determinación de la asociación limense de conservar la propia independencia respecto a la autoridad eclesiástica.

Desde 1635 hasta 1771, a lo largo de ciento treinta y seis años, la hermandad limense viviría la fase que he denominado de consolidación de la labor; es decir, la asociación aumentó en miembros y creció en labores que ya estaban contempladas en las constituciones: asistencia al necesitado de la comunidad vasco-limense y establecimiento de capellanías para la ordenación de sacerdotes, como las de Juan de Urrutia, Joseph de Lizariturre, Sancho de Elorriaga y Andrés López de Arcaya.[27] Fue un tiempo de larga duración en el que la hermandad siguió los cauces ya trazados, sin proyectar nuevas empresas. Respecto a la mexicana, este dato reflejaría una menor potencialidad de la cofradía.

Para calibrar esta última afirmación hay que ponderar que la hermandad vasco-limense tuvo que acometer en dos ocasiones la construcción de su propia capilla y del retablo, debido a los temblores que asolaron la ciudad. La capilla quedó terminada sólo en octubre de 1645 y quedó seriamente dañada de nuevo el 4 de febrero de 1656, por desplomarse el crucero y parte de la bóveda del templo; hubo de reconstruirse y las obras finalizaron en 1669. El terremoto de octubre de 1687 dio al traste con el retablo, hubo que hacer uno de nuevo que costó 16 525 pesos.[28] Esto explicaría, en parte, la menor actividad operativa de la hermandad limense, respecto a la cofradía mexicana.

En 1771 inició la hermandad limense la etapa de proyección externa, es decir, impulsó una nueva labor asistencial no contemplada en las constituciones y dirigida no estrictamente al propio grupo. En esa fecha, don Juan Ignacio de Obiaga, inquisidor apostólico y fiscal del Santo Oficio de la Inquisición de Lima, antiguo mayordomo de Aránzazu, estableció una fundación laical, exenta de la jurisdicción eclesiástica, con un legado de 17 000 pesos, recibidos de una persona piadosa, para proveer con sus rentas anuales a la enfermería y farmacia del convento de San Francisco y a las necesidades de los ornamentos de la sacristía del propio convento.[29] El año de 1864 seguía en vigor esta fundación.[30]

[27] Los datos de estas capellanías constan en el citado *Libro de Elecciones*; no he encontrado testimonio del establecimiento de dotes de doncellas.

[28] Éste sería destruido por un fuego el 21 de septiembre de 1899. Estos datos en: G. Lohman Villena, "La Ilustre Hermandad de Nuestra Señora de Aránzazu de Lima", *op. cit.*, p. 205 y 211-213.

[29] Obiaga nombraba por patrono de la obra pía "a los Mayordomos de la Ilustre Hermandad de nuestra Señora de Aránzazu de la que fui Mayordomo nueve años, y en su defecto al Ministro y Síndico de la Tercera Orden, para que cuiden de la más segura y permanente imposición del principal en Fincas, que no tengan censo alguno, o el valor de su área sufra el de esta Obra pía; reintegren el capital de los diez y siete mil pesos si se menoscabare, y distribuyan las limosnas, sin que les sea facultativo, ni puedan alterar de ningún modo el méthodo, y orden, que llevo dispuesto". Es significativa la asignación de las tres llaves de la caja correspondiente a esta obra pía: dos las poseían los mayordomos de Aránzazu; la tercera el guardián del convento de San Francisco. *Libro de la Fundación de Obra pía para la Enfermería, Botica, y Sachhristía de Sn. Franco, dispuesta por el Sr. Inqq.or Obiaga por encargo de un Devoto*, en ABL, n. 8185, f. 5v-8v.

[30] En las cuentas de ese año, firmadas por los mayordomos Lucas de Ugarte y J. F. Puente, el total de las rentas de la fundación que se empleó en gastos de ropa de la sacristía de San Francisco y en

Por esa fecha de 1771, en que la hermandad limense hacía la fundación en favor del convento de San Francisco, el Colegio de las Vizcaínas de la cofradía mexicana estaba en pleno desarrollo y los vasco-mexicanos se disponían a impulsar la adscripción de socios a la Real Sociedad Bascongada de Amigos del País. En Lima no encontramos proyectos similares. Estos datos pueden ser significativos de una menor incidencia social de la hermandad limense respecto a la mexicana y, consiguientemente, de la menor proyección sociocultural de la comunidad vasco-peruana.

Para calibrar la proyección sociocultural de los vascos limenses, necesitamos acudir también a datos externos a la vida de la hermandad. En efecto, en la década de los setenta del siglo XVIII se estaba llevando a cabo en Lima la adscripción de socios de la Bascongada,[31] hasta el punto de constituirse en Lima el segundo contingente de socios de la Bascongada, tras el de la ciudad de México. Es más, en Lima, por las mismas fechas, los grupos que promovían la Bascongada habían impulsado proyectos culturales "ilustrados" que buscaban el progreso de la región: la Sociedad Académica de Amantes del país, que dio vida al *Mercurio Peruano*, órgano difusor de los ideales de progreso cultural y técnico que la Sociedad Académica sostenía. Lohmann Villena ha mostrado las conexiones de las tres empresas, estudiando la adscripción en ellos de los vascongados limenses.[32]

Los datos anteriores manifiestan que el grupo vasco-limense realizó sus proyectos socioculturales fuera del ámbito de la hermandad de Aránzazu. La asociación vasca peruana continuó realizando hasta la segunda mitad del siglo XIX la labor religiosa y asistencial con la que había iniciado su andadura en el siglo XVII.

CONSIDERACIONES CONCLUSIVAS

Nos planteamos en este trabajo detectar la incidencia de las cofradías de Aránzazu mexicana y limense, resultado de la madurez sociocultural del grupo que las desarrolló. Hemos comprobado que los vascos en México

medicamentos de la farmacia era de 731 pesos y 2 reales. *Ibidem*, f. 27 de la segunda parte correspondiente al siglo XIX.

[31] En 1772 se inscribió el primer limense a la Real Sociedad. A partir de esa fecha se incrementó el número, alcanzando un total de 121 socios el año de 1790, mientras que en la capital novohispana lo hicieron un total de 530 socios. Lima fue, después de México, la segunda ciudad americana en número de socios de la Bascongada. *Cfr.* J. Vidal Abarca, "Estudios sobre la distribución y evolución de los socios de la RSBAP en Indias (1765-1793)", en VV. AA., *La Real Sociedad Bascongada y América*, Madrid, Real Sociedad Bascongada de Amigos del País, Fundación BBV, 1992, p. 105-148.

[32] G. Lohmann Villena, "La Sociedad Bascongada, la Sociedad Académica de Amantes del País, y el 'Mercurio Peruano'", en VV. AA., *La Real Sociedad Bascongada y América, op. cit.*, p. 315-337.

y en Lima se asociaron por libre determinación del grupo respectivo y que gobernaron sus asociaciones por sí mismos.

La asociación limense optó por permanecer institucionalmente como hermandad; con esta medida permaneció fuera del ámbito de la jurisdicción eclesiástica, logrando así la propia autonomía de gobierno. Los vasco-mexicanos, que optaron por configurarse como cofradía, lucharon para lograr la exención de la autoridad eclesiástica y civil.

Ambos grupos trazaron con precisión el órgano de gobierno que mantendría el control de la cofradía y de sus labores y fundamentaron la autonomía de gobierno de la asociación en la financiación de sus empresas por los propios cofrades vascos. Así, pues, ambas asociaciones, fundadas en el siglo XVII, fueron ámbito de la libertad del grupo.

Hemos comprobado que, hasta bien entrada la etapa independiente, ambas mantuvieron en vigor los objetivos iniciales, de culto y asistencia al propio grupo. Incidieron estas labores en la vida religiosa de la comunidad vasca, como se lo habían propuesto al fundar la asociación. En México pesaron más los grupos vinculados con las tierras de origen y lograron incorporar a la cofradía las devociones de las provincias vascas peninsulares; a partir de 1731 se inició la incorporación de devociones criollas. En Lima, ya desde la fundación de la hermandad, hubo una doble presencia de la piedad peninsular y de la criolla que se mantuvo hasta finalizar la asociación. Así, pues, en Lima prevalece la tradición y se refleja la presencia del vasco-criollo, mientras que en México destaca la capacidad innovadora en el campo religioso y se detecta el peso del emigrante de primera generación.

Ambas cofradías proporcionaron modelos éticos que incidieron en el comportamiento de sus miembros. Es más, con las soluciones adoptadas para financiar las propias asociaciones, nos parece que contribuyeron a la consideración positiva moral y social de la gestión mercantil en el que sería considerado como precapitalismo colonial americano.

La cofradía de México sacó adelante empresas culturales que irradiaron fuera del propio grupo, como el Colegio de las Vizcaínas y la promoción de la Bascongada en México, impulsando el desarrollo científico y económico en las tierras de origen y en la Nueva España. Desde 1732 a 1772 invirtieron 585 118 pesos en la construcción del colegio y 274 961 pesos en becas para las alumnas, alcanzando un total de 860 079 pesos. A partir de 1772 promocionó a la Bascongada logrando enviar desde México 27 000 pesos; en esos años destinó 224 560 pesos al Colegio de las Vizcaínas y construyó en él unas escuelas públicas gratuitas para niñas de todas las etnias de la ciudad, que costaron 36 000 pesos.

La hermandad limense no se propuso tareas semejantes, según hemos podido constatar en la documentación estudiada. Sin embargo, los vasco-

peruanos acometieron empresas similares en Lima; no lo hicieron, como en México, desde la hermandad.

Nos hemos encontrado así ante un doble proyecto de asociación. La cofradía mexicana aparece dotada de un considerable poder de convocatoria del vasco en el ámbito del virreinato, y con el consiguiente peso financiero; abarca en sí los distintos campos de proyección religiosa y cultural de la propia comunidad a la que alcanza a representar;[33] destaca la capacidad de iniciativa con que amplía sus labores y empresas. La hermandad limense, que aúna a los vascos de la capital del virreinato, se presenta como sociedad religiosa-asistencial, más vinculada con el proyecto inicial. La limense tiene menor empuje en su acción: precisa de más tiempo para su erección definitiva y para emprender nuevas labores; se muestra como mantenedora de la propia tradición.

La cofradía de México adoptó un estilo de gobierno centralizado en la mesa directiva. Sólo sus miembros tenían voto en las juntas generales que decidían todos los asuntos de la cofradía; el organigrama de la junta directiva mexicana estaba apoyado sobre la última decisión del rector. La hermandad de Lima carecía de esa fuerza centralizadora. A las juntas generales asistían con derecho a voto todos los socios; la mesa estaba presidida por dos mayordomos. Nos parece que esa diferencia de dirección ha podido influir en la menor acometitividad de la hermandad peruana. Es una hipótesis que estudios similares de diversas cofradías podrían responder con mayor índice de precisión.

El estudio realizado nos ha presentado dos cofradías de la elite empresarial colonial que, iniciadas por el propio grupo, manifiestan un desarrollo sociocultural que se hace presente en Lima el año 1635 y en México el año 1681, y que continúa durante todo el siglo XVIII, alcanzando una cuota alta en la década de 1770. Ambas asociaciones se presentan como ámbito de autonomía de los grupos respectivos. La reciente historiografía ha revalorizado el siglo XVII americano y con Ruggiero Romano lo sitúa como contracoyuntura de la Europa en crisis del momento;[34] para este autor, un elemento clave de esa coyuntura positiva americana fue precisamente la autonomía de la vida americana respecto a la autoridad gubernativa.[35] Los datos obtenidos en las cofradías estudiadas estarían en línea con la tesis de Romano.

[33] Lo hace respecto a la Bascongada; también al canalizar las gestiones de cofradías y personas vascas peninsulares en el ámbito novohispano. *Cfr.* E. Luque Alcaide, *La cofradía de Aránzazu de México, op. cit.*, capítulo IX, especialmente p. 310-318.

[34] R. Romano, *Coyunturas opuestas. La crisis del siglo XVII en Europa e Hispanoamérica*, México, El Colegio de México, Fideicomiso Historia de las Américas, Fondo de Cultura Económica, 1993.

[35] "El debilitamiento del Estado español no se traduce sólo en el hecho de que se quede más dinero en América; hay algo más importante que se da en el transcurso del siglo XVII (siglo que dura hasta las 'reformas' del XVIII que no son más que la última tentativa por recuperar el 'Imperio',) y es que la vida americana resulta cada vez más autónoma." R. Romano, *Coyunturas opuestas...., op. cit.*, p. 149.

En este contexto, me parece de gran interés estudiar la autonomía y la incidencia sociocultural de las cofradías coloniales de los siglos XVII y XVIII. Hay datos que apuntan en esa dirección. En 1731 llegaba al Consejo de Indias la noticia de que ninguna congregación ni cofradía de la ciudad vivía lo ordenado por la *Recopilación de Indias*, Ley 25 del Libro 1º, de que asistiese a las juntas un ministro de la Real Audiencia.[36] Por su parte, los estudiosos de las cofradías indígenas las ven como espacios en que se afirma el poder local de las autoridades indígenas.[37] Este estudio podría aportar luces nuevas sobre la coyuntura americana de los siglos XVII y XVIII.

[36] Lo informaba la mesa de la Cofradía de Aránzazu de México, pidiendo se le eximiera de esa asistencia a sus juntas de un miembro de la Audiencia de México, que se le había indicado al acogerla en 1729 bajo la real protección. Entre otras razones aduce que "en ninguna congregación ni cofradía de aquella ciudad asiste tal ministro". AGI, *México*, 716.

[37] Ya lo apuntaba así en 1961 G. M. Foster, "Cofradía y compadrazgo en España e Hispano-América", en *Guatemala Indígena* 1, 1961, p. 107-135, primera época. *Cfr.* también D. Bechtloff, *Bruderschaften im Kolonialem Michoacán. Religion zwischen Politik und Wirtschaft in einer interkulturellen Gesellschaft*, Münster-Hamburg, LIT, 1992, p. 166. Para el ámbito peruano, O. Celestino y A. Meyers, "La dinámica socio-económica del patrimonio cofradial en el Perú colonial: Jauja en el siglo XVII", en *Revista Española de Antropología Americana*, 11, 1981, 183-206.

LOS MIEMBROS FUNDADORES DE LA CONGREGACIÓN DE SAN PEDRO, MÉXICO, 1577

JOHN F. SCHWALLER

En la iglesia de la Purísima Concepción un grupo de clérigos seglares se reunió en el año de 1577 con el propósito de fundar una cofradía.[1] El fin de la cofradía era venerar al patrono de los clérigos diocesanos, a San Pedro. Durante el primer año de su existencia, la cofradía, nombrada la Congregación de San Pedro, recibió como cofrades a setenta y un clérigos. Este grupo se puede considerar como el de los fundadores. El año siguiente, 1578, únicamente unos diez más ingresaron. La congregación era una institución única en cuanto al clero secular novohispano. Pero para entender mejor el impacto que tenía en la Colonia es importante dar una mirada a los miembros. A través de los miembros fue conocida la cofradía en la sociedad. También, a través de las carreras de los cofrades se puede notar la manifestación de los fines de la cofradía.

Don Pedro Moya de Contreras era el arzobispo de México cuando se fundó la congregación. Sabemos que le dio su apoyo institucional; hasta se hizo el primer cofrade de la cofradía. Durante su gobierno de arquidiócesis, Moya tuvo dos propósitos. El primero fue la imposición de las reformas del Concilio de Trento en la Iglesia mexicana. Los estatutos y cánones del Tercer Concilio Provincial (1585) reflejan este deseo de Moya. Por otra parte, quiso mejorar la calidad de la clerecía frente a los regulares. Su deseo de mejorar a los clérigos diocesanos también reflejó su papel como funcionario real. En 1574, el rey promulgó las Ordenanzas del Patronazgo. Uno de los propósitos de las ordenanzas era la disminución del poder de los regulares y el aumento de los seculares. El mejoramiento del clero secular era una manera de conseguir el mismo fin.[2] Bien podía Moya ha-

[1] El estudio más relevante para entender la importancia de la congregación se debe a Asunción Lavrin, "La Congregación de San Pedro —una cofradía urbana del México Colonial— 1604[*sic*]-1730", *Historia Mexicana*, v. 29, abril-junio 1980, p. 562-601. Agradezco públicamente a la profesora Lavrin por haberme avisado de esta institución tan importante para entender al clero secular mexicano.

[2] Stafford Poole, *Pedro Moya de Contreras: Catholic Reform and Royal Power in New Spain, 1571-1591*, Berkeley, University of California Press, 1987, 49, p. 126-127.

ber visto a la congregación como una institución que serviría como modelo en que los mejores clérigos de la época pudieran demostrar los ideales de su orden. Para averiguar esto es preciso estudiar las carreras de los clérigos miembros.

Sin duda ninguna la fuerza vital de la fundación de la cofradía era el licenciado Pedro Gutiérrez de Pisa, quien era una persona bien conocida en México a fines del siglo XVI. En el momento de la fundación de la congregación ejercía el cargo de provisor y vicario general de indios del Arzobispado de México. Era un criollo nacido en Oaxaca por 1540, hijo de un poblador antiguo, Juan de Toledo Pisa, y de doña Ana Castellanos. Su padre participó en una expedición al Perú en 1547 organizada por el virrey don Antonio de Mendoza, con el propósito de refortalecer el gobierno real frente a la rebelión de los encomenderos. El licenciado contaba con hermanos y hermanas, quienes también eran miembros de la elite colonial. Un hermano, fray Jerónimo de Pisa, logró reconocimiento en la orden dominica. Sus otros hermanos eran Gaspar de Pisa, vecino de Chiapas, Ambrosio de Pisa, regidor de Oaxaca, y el capitán Juan de Pisa, quien se distinguió como sargento mayor en las islas Terceras. Su hermana, doña Felipa de Toledo, casó con Juan Cerón Carvajal. Entre sus tíos hermanos se contaban fray Baltasar López, O.S.A., fray Juan López, O.P., y don Bernardo López, el arcediano del cabildo eclesiástico de Oaxaca. Su abuelo materno era el licenciado Pedro López, primer médico de México.

Gutiérrez de Pisa logró su título de licenciado en artes y era bachiller en teología por la Universidad de México. En 1580 fue a España y recibió los títulos de licenciado y doctor en teología en la Universidad de Salamanca. Regresó a la Nueva España en 1587 y en 1590 fue nombrado chantre de la iglesia catedral de Puebla. En fin, era una persona respetada, miembro de la elite, quien tenía un éxito palpable en cuanto a su carrera en la clerecía. Debía haber figurado como un ejemplo para los otros clérigos novohispanos de la época.[3] En reconocimiento de su papel importante en la fundación de la congregación, fue electo primer abad de la cofradía el 3 de diciembre de 1577. Murió el licenciado don Pedro Gutiérrez de Pisa el 20 de noviembre de 1607 en Puebla de los Ángeles.

La fundación de la Congregación ocurrió en 1577. Contó Gutiérrez de Pisa con el apoyo del arzobispo don Pedro Moya de Contreras. Como ya se ha mencionado, el arzobispo tenía como uno de sus fines el mejoramiento de la calidad del clero secular. Seguro vio el arzobispo a la congregación como una manera de lograr este fin. La cofradía sirvió como una institución de apoyo mutuo a los clérigos, tanto espiritual como social y

[3] AGI, *México*, 106, licenciado Pedro Gutiérrez de Pisa; *Cartas de Indias*, Madrid, Ministerio de Fomento, 1877, p. 202-203.

económico. Los cofrades estaban obligados a dar ayuda a los otros miembros en tiempos de necesidad y a dar alojamiento a los clérigos que viajaban de sus parroquias aisladas a la capital, así como proveer ayuda legal en el caso de quien lo requiriera. Al mismo tiempo veneraban al santo patrono de la cofradía y participaban en las liturgias comunales. Después de la muerte, el cofrade podía contar con las plegarias de sus hermanos y con un entierro debido bajo la vigilancia de los otros cofrades, con su acompañamiento y tres misas ofrecidas para el bien de su alma.[4]

El hecho de que la congregación fue fundada en 1577 y que el licenciado Gutiérrez de Pisa era su promotor nos hace mirar a la vida de éste en búsqueda de la clave necesaria para entender las razones para la fundación. En los años inmediatamente anteriores a la fundación de la congregación, Gutiérrez de Pisa trabajó, como ya se apuntó, como provisor y vicario general de los indios del Arzobispado de México. Específicamente entró en un pleito con los franciscanos. El arzobispo Moya de Contreras intentaba disminuir el poder de los regulares, especialmente en cuanto a su ejercicio de responsabilidades parroquiales en las ciudades.

En 1574, Gutiérrez de Pisa abrió una investigación contra los franciscanos relativa a sus actividades parroquiales en la ciudad de México. Los dos temas de su investigación eran si los franciscanos habían ministrado entre los españoles de la ciudad, ofreciéndoles los sacramentos, y si los franciscanos habían usurpado la jurisdicción legal del juez ordinario, es decir, del arzobispo o su provisor y vicario general.[5] Ambas actividades eran vedadas por cédulas reales que consagraron la administración de los sacramentos a españoles en las zonas urbanas tanto como la jurisdicción del ordinario al clero secular.

Tres años más tarde, en 1577, el fiscal de la Real Audiencia abrió una investigación contra Gutiérrez de Pisa por excesos en su cargo de provisor y vicario general de indios. Era obvio que, promovido por representantes de las órdenes religiosas, los oficiales de la Audiencia intentaban proseguir contra Gutiérrez de Pisa, como representante de las reformas de Moya de Contreras. La Audiencia condenó a Gutiérrez de Pisa a encarcelamiento en su casa durante la investigación. El arzobispo lo protestó como una violación del fuero eclesiástico que le dio la jurisdicción única en los casos contra los clérigos. Al final, la Audiencia apoyó los argumentos del arzobispo y envió el caso al tribunal eclesiástico. El provisor y vicario general del arzobispado, doctor don Sancho Sánchez de Muñón, continuó la prosecución. Al fin del año, Sánchez de Muñón pronunció

[4] Asunción Lavrin, "La Congregación...", *op. cit.*, p. 569.

[5] Francisco del Paso y Troncoso (ed.), *Epistolario de la Nueva España*, 14 v., México, Antigua Librería Robredo, 1940, v. 11, p. 147-170.

su fallo en favor de Gutiérrez de Pisa, pero envió una copia de todos los documentos relevantes al Consejo de Indias para decidir cuál tribunal, la Audiencia o el juzgado eclesiástico, tenía la jurisdicción del caso.[6] En el momento en que se fundó la Congregación de San Pedro, Gutiérrez de Pisa había terminado una época muy difícil en su vida.

Se puede pensar que una de las razones detrás de la fundación de la congregación era el deseo de Gutiérrez de Pisa de crear una institución que pudiera ofrecer ayuda y apoyo a los clérigos seculares que se encontrasen en medio de pleitos como a él le ocurrió. Era miembro importante del grupo de asesores que ayudaba al arzobispo Moya. Los deseos de Moya de reformar y refortalecer al clero secular también tenían un papel muy importante en la fundación.

Durante el año después de su fundación, 71 clérigos se presentaron para ser cofrades.[7] En el registro de ingreso a la congregación incluyeron información acerca de los títulos universitarios que tenían, los beneficios y prebendas que gozaron, y la fecha de su muerte. Lamentablemente, el registro no contiene información detallada acerca de cada uno de los 71. A través de ya veinte años he cobrado detalles biográficos acerca de unos 500 clérigos seculares novohispanos, mayoritariamente del Arzobispado de México, pero con gran número de individuos de Puebla, Oaxaca, Michoacán y Guadalajara. De los 71 fundadores de la congregación, tengo información independiente del registro de miembros para 43 de ellos. Con base en la información del registro y los datos que he reunido en mis investigaciones, se pueden hacer algunas observaciones generales acerca del grupo total.

La mayoría de los fundadores no recibió ningún beneficio ni prebenda. Como fueron cargos de gran prestigio y bajo el control del gobierno real, se puede identificar a la mayoría de los prebendados y beneficiarios. Según lo que he podido identificar, 27 de los cofrades llegaron a servir en un beneficio o prebenda: 18 de ellos en beneficios y los otros 9 en prebendas. Uno de los fundadores llegó a la eminencia episcopal: don Diego Vázquez del Mercado, quien llegó a ser el deán de la catedral de Michoacán y, finalmente, obispo de Yucatán. Todos los prebendados sirvieron en las iglesias catedrales de México o Puebla, salvo uno, el bachiller Melchor de Artiaga, quien era racionero en Guadalajara. Los beneficiados tam-

[6] John F. Schwaller, *The Church and Clergy in Sixteenth-Century México*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1987, p. 183-185.

[7] Estos datos se toman del primer libro de ingresos de la congregación. Actualmente pertenece a la colección del Archivo de la Secretaría de Salubridad y Asistencia. Hice el estudio sobre la base de una copia en microfilm hecha por el doctor George Kubler del Departamento de Arte de la Universidad de Yale. Generosamente, la Biblioteca Beineke me proporcionó una copia del microfilm. Lleva el libro la sigla de 16-7-2 y se intitula "Primer libro de ingresos".

bién lo fueron generalmente de los obispados de México y Puebla, aunque había de Colima y otros beneficios de la Nueva Galicia. No todos los miembros continuaron como clérigos seculares. Por lo menos uno dejó de ser clérigo, el bachiller Hipólito Farfán, y otro hizo profesión en la orden franciscana, Juan de Segura. Según se puede averiguar del registro de miembros, tres fueron expulsos de la congregación, por razones que veremos a continuación. Tenemos indicación del lugar de nacimiento de 31 de los cofrades fundadores. De los 31, la mayoría eran peninsulares, 17, con los criollos constituyendo una minoría importante de 14. Esta división refleja la distribución aproximada de criollos y peninsulares en el clero secular en aquella época.

Dentro del grupo de fundadores se encuentran cuatro individuos que llegaron a ser abades de la congregación: el primero y fundador, licenciado Pedro Gutiérrez de Pisa; el segundo, bachiller Francisco de Losa; el cuarto, Hernando Franco; y el séptimo, Antonio Freyle. Notable entre los abades es que dos tenían títulos universitarios. Tres fueron peninsulares; únicamente Gutiérrez de Pisa era criollo. Dos llegaron a ser prebendados: Gutiérrez de Pisa y Hernando Franco, quien llegó a ser racionero en la catedral de México en 1581. En el siglo XVII era costumbre elegir a los abades entre los cofrades que eran miembros de la alta jerarquía eclesiástica o del cabildo eclesiástico. Como ya hemos visto, esto no era la costumbre del siglo XVI. Igualmente, según la tradición manifiesta en el siglo XVII, los cofrades eligieron al abad por un término de tres años, con la posibilidad de ser reelegido por un año más.[8] Pero una examinación de los primeros años demuestra otro sistema. El séptimo abad era Antonio Freyle. Sabemos que murió en 1586, es decir, sólo nueve años después de la fundación. Da por promedio el término para los abades de poco más que un año. Obviamente había diferencias notables entre las costumbres del siglo XVI y del siglo XVII.

Para tener un mejor entendimiento de los abades del siglo XVI, especialmente de los que fueron parte del grupo fundador, me voy a detener en la vida de Antonio Freyre. Freyle, también conocido como Freyre, nació en la villa de Allandra, a unas cinco leguas de Lisboa, en Portugal. Según su propio testimonio ante el Santo Oficio, en su denuncia de otro por haber dudado de la eficacia de los sacramentos, ¡Freyle dijo haber sido nacido en 1479![9] Su padres eran Blas Alvares Cotinho y Leonor Alvares. No se conoce cómo llegó Freyle de Portugal a la Nueva España. Según se puede averiguar de los pocos datos, fue a Goa, donde fue ordenado sacerdote. En su viaje de vuelta a Portugal fue tomado por piratas

[8] Asunción Lavrin, "Congregación...", *op. cit.*, p. 576-577.
[9] AGN, *Inquisición*, 125, exp. 21.

moros, para caer, al fin, en manos españolas. Recibió licencia de viajar a América y llegó a Veracruz hacia el año de 1549. Sirvió de cura y vicario en varias parroquias del obispado de Michoacán, como Pungarabato, Tlanchinolticpac y las minas del Espíritu Santo. En 1565 tomó el cargo de capellán de la ermita de Guadalupe en Tepeyac, a la que sirvió con sueldo de 150 pesos de minas al año, con la obligación de decir dos misas cada semana. Además adquirió varias estancias, con las cuales se sustentó.[10] Cuando murió a principios de enero de 1586, Freyle era dueño de varias estancias. Tenía un sitio de ganado en la provincia de Pánuco, unas casas y solares en la ciudad de México, nueve sitios de ganado en una estancia llamada Buenavista en términos de Tampico, una estancia de potros en Atzcapotzalco, un pedazo de tierra en Nativitas, un pedazo de tierra que medía 120 varas en la Calzada de Guadalupe, unas casas en la calle de San Agustín, otras casas y cuatro solares junto a San Diego, en la calzada de Tacuba, y una tierra de labor con casas y huertas en Tacuba, cerca de la ermita de Nuestra Señora de los Remedios. En su testamento mandó distribuir más de diez mil pesos. Interesadamente dio dos mil pesos para la construcción de la iglesia de Nuestra Señora de Guadalupe. Nombró como su heredero universal a la Congregación de San Pedro.[11]

Otro abad de la congregación que se encuentra entre los fundadores era el padre Francisco de Losa. Según una anotación hecha en el registro de ingreso, Losa fue expulsado de la cofradía, pero se incorporó otra vez, llegando a ser electo segundo abad. Losa era peninsular, nacido en 1537 en el pueblo de Zea, del obispado de León. Tomó la corona de clérigos en 1564, entró al subdiaconato y al diaconato en 1560 y se ordenó de presbítero en 1561. Estudió en la Universidad de Salamanca, donde recibió su título de bachiller en artes. Con el permiso del obispo de León, viajó a México en 1564. En 1568, fue nombrado uno de los curas de la catedral de México. Antes de 1575 se graduó con el título de bachiller en cánones de la Universidad de México. El arzobispo Moya de Contrera lo consideró "algo arrogante, pero honesto y de buen ejemplo."[12] Según el registro de ingresos, renunció al curato de la catedral mexicana. Otras fuentes dicen que esto ocurrió en 1589. Murió en 1624, cuando tenía 87 años. Cómo pasó los últimos cuarenta años de su vida es hasta ahora un misterio.[13]

[10] Luis García Pimentel (ed.), *Descripción del Arzobispado de México, hecha en 1570*, México, José Joaquín Terrazas e hijas, 1897, p. 390.

[11] AGN, *Bienes Nacionales*, v. 391, exp. 15: "Tanto simple del testamento y codicilo de Antonio Freire, abad de la Congregación de San Pedro."

[12] *Cartas de Indias..., op. cit.*, p. 204.

[13] Luis García Pimentel (ed.), *Descripción..., op. cit.*, p. 354-355; Edmundo O'Gorman, *Catálogo de pobladores de la Nueva España*, México, Archivo General de la Nación, 1945, n. 13; AGI, *México*, 98; Jesús Galindo y Villa, *Apuntes de epigrafía mexicana*, México, Memorias de la Sociedad Científica Antonio Alzate, v. 7, p. 297-458.

El último de los cuatro abades entre los fundadores era Hernando Franco. Franco nació en Fregenal en 1535. De su vida, sabemos poco. Según algunas fuentes aprendió composición de música en la catedral de Segovia, bajo la dirección de Lázaro del Álamo y de Jerónimo de Espinar. Viajó a Guatemala, donde sirvió como maestro de capilla de la catedral de aquella ciudad. Por lo menos llegó a México antes de 1575, cuando entró en el servicio de la catedral mexicana como maestro de capilla, con un sueldo de 600 pesos de oro común al año. Fue nombrado racionero de la catedral en 1581. Su primo, Alonso de Trujillo, también sirvió en la catedral como cura y cantor. Franco promovió un pleito contra el cabildo en 1582 por razón de su sueldo atrasado después del año de gran pestilencia de 1576.[14] Entre 1582 y 1585, año de su muerte, mantuvo unas relaciones difíciles con el cabildo eclesiástico. Fue despedido de su cargo y sufrió penas pecuniarias varias veces durante aquella época.[15] Tenía una buena reputación como compositor. Sus obras son mencionadas en las actas del cabildo por el resto del siglo y hasta hoy se oyen en concierto.[16]

Entre los otros cofrades fundadores hay una variedad tremenda. Como ya se ha notado, de un tercio de ellos ya no existe ninguna referencia, salvo su mención en el libro de ingresos. Otros cofrades representaron a algunas de las familias más elitistas de la sociedad novohispana. Carlos de Herrera era hijo del comendador Juan Baeza de Herrera y de doña Inés de Vargas. El comendador recibió una carta de recomendación de la reina dirigida al conquistador peruano Francisco Pizarro. A pesar de esto se trasladó a la Nueva España. Llegó a tener una buena encomienda, Tepexpan, en la zona de Acolman. Carlos nació en México hacia 1547. Aprendió náhuatl y otomí de niño e hizo estudios en la Universidad de México. Recibió el título de bachiller en artes, y estaba por sacar otro bachillerato en cánones. Se ordenó de clérigo presbítero en 1570. En las primeras oposiciones para beneficios, resultado de la promulgación de la Ordenanza del Patronazgo de 1574, Herrera ganó la parroquia de Zumpango, Citlaltepec y Xaltocan. La sirvió todo el resto de su vida, hasta su muerte en 1612.[17]

Había varios clérigos muy excepcionales. Uno de los más interesantes era Garci Rodríguez. Nacido en Alcaraz hacia 1520, su primer oficio fue el de escribano, papel que tomó en el séquito de Rodrigo de Albornoz.

[14] John F. Schwaller, *Origins of Church Wealth in Mexico*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1985, 76, p. 153. Julio Estrada (ed.), *La música de México*, 2 v., México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1986, v. I, p. 51.

[15] *Actas del cabildo eclesiástico de México*, 20 de mayo de 1575, 13 de julio de 1582, 6 de septiembre de 1583, 20 de abril de 1584.

[16] Stephen Barwick (ed.), *The Franco Codex*, Carbondale, Southern Illinois University Press, 1965.

[17] Luis García Pimentel, *Descripción...*, *op. cit.*, p. 349; AGI, *México*, 112; Peter Gerhard, *A Guide to the Historical Geography of New Spain*, Cambridge, Cambridge University Press, 1972, p. 274.

Llegó a la Nueva España en 1538. De repente sirvió en la expedición de Francisco Vázquez de Coronado. Estaba casado y tenía tres hijos en aquel momento. Al regresar fue nombrado corregidor de Calpulalcolulco. Con la muerte de su mujer, no casó por segunda vez; decidió Rodríguez hacerse clérigo. Fue ordenado presbítero en 1557 y empezó su carrera como cura de la parroquia de Teloloapa, en 1559. A partir de 1560, fue cura de Taxco. Permanecería en aquella provincia todos los días de su vida. Con la creación de beneficios en 1574, se presentó a la oposición, y en 1578 recibió título de beneficiado de Taxco. Murió en 1611. Tenía varias estancias, casas en la ciudad de México, y otros bienes que fueron repartidos entre sus nietos.[18]

Entre los fundadores había por lo menos dos hermanos, Juan y Pedro de Salamanca. Ambos eran criollos nacidos en México. Pedro era el mayor por cuatro años, nacido en 1541; Juan en 1545. Sus padres eran Juan de Salamanca y doña Beatriz de León. Su padre llegó a la Nueva España en 1535 y recibió plaza de regidor perpetuo de Colima después de su servicio en la pacificación de Nueva Galicia. A pesar de esto, vivieron en México, y Juan fue nombrado corregidor y alcalde mayor varias veces. Aunque Pedro era mayor, su hermano Juan tuvo mejor éxito en cuanto a su carrera en el clero. Pedro se ordenó de sacerdote en 1567 y fue nombrado vicario de Atlapulco. Hacia 1575 recibió título de cura y vicario de las minas de Pachuca. Murió en 1616. Por otra parte, Juan tomó cursos en la Universidad de México, ganando finalmente su doctorado en cánones. Sirvió en varios cargos bajo el arzobispo Moya de Contreras, como asesor, visitador, juez de comisión, y vicario general y provisor. En 1591 fue nombrado por el rey tesorero del cabildo eclesiástico de México. Finalmente, en 1609, fue nombrado chantre de la misma catedral. Murió en el mismo año que su hermano.[19]

Entre otros cofrades fundadores se encuentra Hernán González de Eslava, hermano del dramaturgo del Siglo de Oro; Juan de Segura, quien renunció al clero secular para hacer profesión en la orden seráfica; Hipólito Farfán, quien también renunció a la vida de clérigo y se hizo un minero rico en Zimapán; Martín de Heredia, que sirvió como miembro de la expedición de Pedro Menéndez de Avilés a la Florida. Pedro de Mata era un reo ante el Santo Oficio en 1576, pero esto no le resultó fatal y en 1579 ganó el beneficio de Tolcoyuca, al que sirvió hasta su muerte en 1596. El licen-

[18] Francisco de Icaza, *Diccionario de los conquistadores y pobladores de la Nueva España*, 2 v., Madrid, Adelantado de Segovia, 1923, v. 2, p. 326; AGN, *Bienes Nacionales*, 617, exp. 12; AGI, *México*, 214, doc. 25; AGI, *México*, 287.

[19] *Cartas de Indias...*, *op. cit.*, p. 205 y 216; Francisco de Icaza, *Diccionario...*, *op. cit.*, v. I, p. 197-198; AGI, *México*, 211, doc. 40; AGI, *México*, 219, docs. 16-17; Luis García Pimentel, *Descripción...*, *op. cit.*, p. 398.

ciado Diego de Olvera tenía problemas con mucha gente. Entre 1556 y 1584 sirvió a catorce partidos distintos. En 1575 ganó el beneficio de Xalatlaco en las oposiciones. En 1578 fue nombrado beneficiario de Atitalaquia. En 1584 recibió un nombramiento para el beneficio urbano de la Santa Veracruz, en México, pero a causa de sus problemas con el provisor no tomó posesión del beneficio sino en 1587. En su descripción de Olvera, Moya de Contreras escribió: "no a tenido buen gobierno en su persona y a sido preso por desatinos que a hecho con cólera".[20]

Al principio planteamos la idea de que la congregación podía haber servido como modelo para atraer a los mejores ejemplos dentro de la clerecía secular. Efectivamente no era así. Dentro del grupo de cofrades fundadores de la Congregación de San Pedro se encuentra todo tipo de clérigos. En este sentido, la congregación era muy representativa del clero secular de la época. Entre esta clerecía se podía encontrar desde los más distinguidos hasta los más humildes; desde los más prestigiosos, hasta los que siempre tenían algún pleito. No sabemos el papel que tomó la cofradía en su vida personal. De sus testamentos sabemos que muchos profesaban un gran cariño a la congregación. Algunos, como Antonio Freyle, le dieron todos sus bienes. Si la congregación tenía como fin el mejoramiento del clero secular, se puede decir que no logró ese fin. La gran mayoría de cofrades carecía de títulos universitarios. Muchos tenían grandes problemas con los oficiales de la Iglesia. Algunos eran criminales. Sólo una fracción reducida consiguió beneficios o prebendas.

Al fin y al cabo, sólo se puede decir que los cofrades eran muy representativos del clero secular de los últimos años del siglo XVI.

[20] *Cartas de Indias...*, *op. cit.*, p. 216; AGI, *México*, 285.

LAS CAPELLANÍAS DE MISAS: SU FUNCIÓN RELIGIOSA, SOCIAL Y ECONÓMICA EN LA NUEVA ESPAÑA

GISELA VON WOBESER

Durante los tres siglos de vida colonial, los novohispanos fundaron un gran número de capellanías de misas. La mayoría se mantuvo a lo largo de décadas y algunas perduraron por más de dos siglos. No contamos con una cifra global, pero, para darnos una idea, hacia fines del periodo colonial, el juzgado de capellanías y obras pías del Arzobispado de México administraba 559 capellanías, el de Puebla 351 y el de Valladolid 222.[1] A estas cifras habría que añadir las administradas por los juzgados de los demás obispados, que sumaban 372,[2] las fundadas en conventos u otras instituciones eclesiásticas y las capellanías laicas, que dependían de los juzgados civiles. Solamente los conventos carmelitas de San Ángel, Toluca y Orizaba contaban en conjunto con alrededor de 250 capellanías, hacia fines de la época colonial.[3]

La importancia de las capellanías se debió a que desempeñaron múltiples funciones en la sociedad, algunas de las cuales analizaré en este escrito.[4]

[1] Archivo General de la Nación México (en adelante, AGNM), *Consolidación*, v. 5, exp. 4, f. 547-552v y exp. 5, f. 553 y 565.

[2] *Ibidem.*

[3] Información verbal de Marcela García Hernández, quien está haciendo una investigación sobre las capellanías de los conventos carmelitas de la Nueva España, en los siglos XVII y XVIII.

[4] Diversos autores se han ocupado del estudio de las capellanías: Arnold Bauer, "The Church in the Economy of Spanish America. Censos and Depositos in the Eighteenth and Nineteenth Centuries", *Hispanic American Historical Review*, n. 63 (4), 1983, p. 707-733; Asunción Lavrin, "El capital eclesiástico y las élites en Nueva España", *Mexican Studies. Estudios Mexicanos*, v. 1, n. 1, invierno 1985, p. 1-28; Linda Greenow, *Credit and Socioeconomic Change in Colonial Mexico. Loans and Mortgages in Guadalajara. 1720-1820*, Boulder Colorado, Westview Press, 1983; John Frederick Schwaller, *Origins of Church Wealth in Mexico. Ecclesiastical Revenues and Church Finances. 1523-1600*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1985; Abelardo Levaggi, *Las capellanías en Argentina. Estudio histórico-jurídico*, Buenos Aires, Instituto de Investigaciones Jurídicas y Sociales "Ambrosio L. Gioja" de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales, UBA, 1992; Michael P. Costeloe, *Church Wealth in Mexico. A Study of the Juzgado de Capellanías in the Archbishopric of Mexico. 1800-1856*, Cambridge, University Press, 1967 (Cambridge Latin American Studies, 2), y Gisela von Wobeser, *El crédito eclesiástico en la Nueva España. Siglo XVIII*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1994, y "Las fundaciones piadosas como fuentes de crédito en la época colonial", *Historia Mexicana*, v. 38, abril-junio 1989, p. 779-792.

La costumbre de fundar capellanías de misas

Era común que los novohispanos que tuvieran algún dinero extra o bienes que gravar fundaran en algún momento de sus vidas, frecuentemente antes de morir, una capellanía de misas. Estas fundaciones, que pertenecían al género de las obras pías, consistían en "la celebración de cierto número de misas anuales en determinada capilla, iglesia o altar, afectando para su sostenimiento las rentas de los bienes que se especificaban".[5]

El fundador de la capellanía donaba una cantidad para el sostenimiento de un capellán y dicho capellán quedaba obligado a decir cierto número de misas en su memoria. La cantidad donada se invertía y el capellán recibía la renta que producía la inversión.[6] El fundador obtenía el beneficio espiritual de que el capellán rezara por su alma y, además, tenía la posibilidad de lavar algunos de sus pecados, ya que, mediante la donación del capital de la capellanía podía "restituir" dineros obtenidos en forma usuraria.[7]

La mayoría de las capellanías tuvo características similares a las de la capellanía que fundó el maestre de campo Juan Ruiz de Zavala y Lois a favor de los hijos de doña Josefa de Rueda. El fundador aportó el principal de 2 000 pesos, que no exhibió al contado, sino impuso, mediante censo consignativo, sobre la hacienda de Huapango, en la jurisdicción de Huichapa, que era de su propiedad. El capellán recibiría la renta del 5 % anual, es decir 100 pesos, y asumía la obligación de decir 50 misas al año.[8]

Correspondía al fundador establecer los términos de la capellanía: el monto, las obligaciones del capellán, la persona en quien debía recaer el patronato y los bienes sobre los que se imponía la fundación (cuando ésta no se fundaba mediante dinero en efectivo). También precisaba los días y el lugar en que debían decirse las misas y, en algunos casos, imponía la obligación de fomentar el culto de un santo o de una advocación de la Virgen. Decidía si la capellanía sería eclesiástica o laical.[9]

[5] José María Ots Capdequi, *Manual de historia del derecho español en las Indias y del derecho propiamente indiano,* Buenos Aires, Editorial Losada, 1945, p. 125.

[6] Por ejemplo, el bachiller don Pedro Ignacio Gómez Corballar fundó en 1753 una capellanía de misas en la ciudad de México, y para tal fin destinó 3 000 pesos. Eligió como capellán a un sobrino suyo, quien se comprometió a decir tres misas al año. Como patrón designó al arzobispo de México. AGNM, *Bienes Nacionales*, v. 82, exp. 65.

[7] La restitución tenía el fin de regresar el dinero "mal habido", por la práctica de la usura, a los afectados, o si esto último no era posible a la Iglesia. Gisela von Wobeser, "La postura de la Iglesia Católica frente a la usura", *Memorias de la Academia Mexicana de la Historia*, México, 1993, p. 121-145.

[8] AGNM, *Bienes Nacionales,* v. 1586, exp. 5.

[9] Las capellanías eclesiásticas estaban bajo la jurisdicción eclesiástica y su fundación requería de la autorización del obispo de la diócesis correspondiente; las laicas caían bajo la jurisdicción civil. Abelardo Levaggi, *Las capellanías en Argentina. Estudio histórico-jurídico,* Buenos Aires, Instituto de Investigaciones Jurídicas y Sociales "Ambrosio L. Gioja" de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales, UBA, 1992.

Los fundadores generalmente se nombraban a sí mismos patrones o, cuando estaban próximos a morir, designaban a sus familiares cercanos para dicho cargo. El patrón tenía la obligación de velar por el cumplimiento de las cláusulas del contrato y el derecho de designar a los capellanes y futuros patrones, cuando la capellanía quedaba vacante, previa autorización del juzgado de capellanías.[10] En determinados casos, cuando faltaba el capellán, podía mandar decir las misas y quedarse con el superávit.[11] En el caso de las capellanías laicas, al patrón, además, le correspondía administrar la capellanía, lo que implicaba invertir el capital y cobrar los réditos.[12] Sin embargo, en la práctica los mismos capellanes asumieron generalmente estas funciones, ya que eran los principales interesados en cobrar sus rentas.[13]

Al fundador también le correspondía determinar las reglas de sucesión, cuando la capellanía quedara vacante. La mayoría de los fundadores privilegiaba a sus familiares y seguía las normas de los mayorazgos: se prefería a la línea masculina sobre la femenina y a los mayores sobre los menores.[14] Pero había fundadores que favorecían a estudiantes de teología pobres o muy virtuosos.[15] Los trámites relativos a la fundación se llevaban a cabo en los juzgados de capellanías y obras pías de cada obispado, en un convento o en alguna otra institución eclesiástica. Allí se firmaba un contrato, cuyo cumplimiento era obligatorio para las partes involucradas. Las obligaciones del fundador pasaban a sus herederos.

En el contrato se asentaba la manera como se iba a pagar el capital, base de la fundación. Éste se podía cubrir en efectivo, por medio de bienes inmuebles o muebles (por un monto correspondiente), o mediante cualquier otra forma de pago, por ejemplo, una libranza o una carta de pago.

Asimismo, había la posibilidad de recurrir al crédito, lo que era común, porque muchas personas no tenían liquidez. Los dos mecanismos crediticios usuales de la época eran: el censo consignativo y el depósito irregular. En el caso de los censos, la operación se llevaba a cabo mediante la imposición de un censo (en el sentido de gravamen) en una propiedad raíz del donante. Dicha imposición obligaba al pago del 5 % anual sobre el monto del censo. Si se trataba de un depósito irregular, la operación se garantizaba por medio de una hipoteca, que se imponía en una propiedad

[10] El juzgado de testamentos, capellanías y obras pías desempeñaba diferentes funciones judiciales, administrativas y de control cuya explicación detallada rebasaría los límites de este ensayo. Ver Michael Costeloe, *Church Wealth in Mexico..., op. cit.*

[11] El superávit era la cantidad que restaba después de pagar las misas a las que obligaba una fundación.

[12] Levaggi, *Las capellanías en Argentina..., op. cit.*, p. 90.

[13] Schwaller, *Origins of Church Wealth...*, p. 121.

[14] Véase, por ejemplo: AGNM, *Bienes Nacionales*, v. 1476, exp. 2, y v. 1670, exp. 2, y *Capellanías*, v.1, exp. 2.

[15] Véase, por ejemplo: AGNM, *Bienes Nacionales*, v. 1461, exp. 12,

del donante o mediante la presentación de fiadores. El depósito irregular también obligaba al pago de réditos del 5 % anual.[16]

De un total de 1785 capellanías que estaban vigentes en el siglo XVIII, 993 se habían fundado por medio de dinero en efectivo, lo que correspondía al 55.63 % del total. En 681 de los casos, el 38.15 %, las capellanías se habían fundado mediante depósito irregular o mediante censo consignativo, o sea, por medio de crédito. Finalmente en 48 casos, el 3.5 %, el pago se había realizado mediante la donación de una casa, y en 63 casos, el 3.53 %, no existe la referencia.[17]

La posibilidad de fundar capellanías por medio de crédito implicó que personas de medianos recursos pudieran acceder a ellas, siempre y cuando tuvieran un bien raíz que gravar o contaran con el aval de una persona reconocida, que fungiera como fiador.

La función religiosa de las capellanías

El objetivo sustancial de las capellanías de misas era la salvación de las almas, después de la muerte. La preparación para "el bien morir" era una de las principales preocupaciones de los novohispanos, ya que creían que de ello dependía su vida futura, en el más allá. Fundar capellanías de misas ayudaba a encaminar al alma hacia su salvación o, en términos de la época, la ponía en "carrera de salvación".

Era una creencia extendida que las personas después de la muerte debían pasar algún tiempo en el Purgatorio, para purgar los pecados cometidos durante sus vidas. Sólo después de este periodo de purificación sus almas podrían pasar al cielo y lograrían su salvación eterna. Casi todos los testadores aluden en el testamento a este lugar y expresan miedo de permanecer por mucho tiempo en él.[18]

Se creía que el Purgatorio era un sitio de purificación, donde las almas eran sometidas a torturas físicas y mentales. De acuerdo con las representaciones plásticas de la época, sus características eran semejantes a las del In-

[16] Una descripción detallada de estos mecanismos se encuentra en Gisela von Wobeser, *El crédito eclesiástico en la Nueva España...*, capítulo 3.

[17] Estos datos proceden del AGNM, de los ramos *Bienes Nacionales, Capellanías* y *Civil*. El conjunto de la base de datos se dará a conocer al público en una investigación más amplia, que actualmente está en proceso.

[18] En todos los contratos de fundación de capellanías de misas y en muchos testamentos se hace alusión al Purgatorio y al deseo de salvar las almas para lograr la vida eterna junto a Dios. La idea de la existencia del Purgatorio surgió en Europa en el siglo XII y se difundió en España durante la baja Edad Media. Posteriormente pasó a la Nueva España con la Conquista, donde logró una gran difusión entre la población. Jaques Le Goff, *La bolsa y la vida. Economía y religión en la Edad Media*, trad. de Alberto L. Bixto, Barcelona, Editorial Gedisa, 1987.

fierno, siendo el fuego uno de los elementos que aparece de manera más reiterada. Causaba gran angustia desconocer cuánto tiempo debían permanecer allí las almas, antes de ser redimidas por Dios y conducidas al Paraíso.

La Iglesia sostenía que las almas, por sí mismas, no podían influir en un mejoramiento de sus condiciones, ni podían acelerar su salvación, pero que los fieles de la tierra sí tenían estas facultades, mediante la realización de sufragios.[19]

Entre los sufragios que podían ayudar a las almas del Purgatorio destacaba la celebración de la misa, que era el principal acto litúrgico de la Iglesia Católica, y a la que se atribuían poderes excepcionales, como asienta la religiosa María Ana del Santísimo Sacramento en su testamento de 1696: "...siendo como es tan del agrado de Dios Nuestro Señor la fundación de capellanías y obras pías, porque en el santo sacrificio de la misa se ofrece en holocausto al Eterno Padre el cuerpo y sangre preciosísima de su Santísimo hijo, de que resulta alivio y sufragio a las almas santas del Purgatorio, otorgo que hago fundación de la capellanía..."[20]

Dada la gran esperanza en la capacidad redentora de las misas, las personas trataban de garantizar que se rezara por sus almas; de allí la popularidad que gozaron las misas de difuntos y de ánimas. Las personas de escasos recursos procuraban pertenecer a alguna cofradía, con el fin de que los cofrades rezaran colectivamente por su alma, a la hora de su muerte y después de ella. Quienes tenían más posibilidades económicas trataban de contar con misas en forma individual: disponían una serie de misas durante sus funerales y fundaban capellanías.

Nicolás Ambrosio de Uria expone en su testamento de 1748 que él y su mujer habían decidido fundar una capellanía de misas:

> ...en bien de las almas de ambos, y demás de nuestra intención, y en descargo de nuestras conciencias, para que en caso de que en algo estén gravadas, y para mayor honra y gloria de Dios Nuestro Señor, teniendo presente que el santo sacrificio de la misa es el más aceptable que puede hacérsele, y el más proficuo a las almas, y que más se dé en honra y culto de su Divina Majestad, para conseguir tan loables y favorables efectos...[21]

Como la capellanía era una institución que no se agotaba con la muerte del primer capellán, sino que se transmitía a lo largo de muchas genera-

[19] Según el *Diccionario enciclopédico de la fe católica*, sufragio es una oración de intercesión. Un acto ejecutado por vía de sufragio (*per modum suffragi*) depende en cuanto a su eficacia de la aceptación de Dios de la oración que lo acompaña, *v. gr.* el otorgamiento de la indulgencia plenaria en favor de las almas del Purgatorio, sobre las que la Iglesia no tiene jurisdicción. Viene de la palabra latina *suffragium* que significa recomendación.

[20] AGNM, *Bienes Nacionales*, v. 552, exp. 2, f. 9v-10.

[21] AGNM, *Bienes Nacionales*, v. 145, exp. 51, f. 4v y 5.

ciones, los fundadores tenían garantizadas las misas por sus almas a perpetuidad, salvo en los casos en que se perdía el capital. Mediante la fundación podían, además, "restituir" dineros obtenidos en forma usuraria y así "lavar" algunos de sus pecados.[22]

Era frecuente que los fundadores de capellanías hicieran extensivos los rezos a algunos familiares cercanos, tanto vivos como muertos. María de Morales incluía, junto a su propia alma, la de su marido, sus padres y demás parientes. En otros casos, los sufragios se extendían a todas las almas del Purgatorio, "para que mi ánima y las del purgatorio recibirán sufragio."[23]

A través de la fundación de capellanías, la Iglesia recibió un apoyo material considerable por parte de la sociedad civil, durante la época colonial. Las capellanías contribuyeron a sostener al clero; garantizaron la presencia regular de sacerdotes para decir misas, atender a los fieles y encabezar las ceremonias litúrgicas, y dotaron de sacerdotes a instituciones como conventos, hospitales y escuelas.[24]

Mediante ellas, asimismo, se fomentó el culto a los santos, a la Virgen y a Jesucristo, según las devociones de cada uno de los fundadores. Por ejemplo, la capellanía de 200 pesos, fundada por Josefa Gutiérrez de San Juan a favor del convento de la Concepción, obligaba al rezo de 20 misas al año, distribuidas de la manera siguiente: nueve debían decirse en las nueve festividades de la Virgen María; el resto, en los días de San José, San Joaquín, Dolores de Nuestra Señora, San Antonio de Padua, Santa Ana, San Miguel, San Francisco de Asís, San Benito, Santo Ángel de la Guarda y la beatísima Trinidad.[25]

La función rentista de las capellanías

Independientemente de su función religiosa, las capellanías se utilizaron para dotar a los allegados —hijos, sobrinos, nietos, ahijados, hijastros, entenados o hijos recogidos— de un medio de vida, a través de las rentas que

[22] En la época colonial la inversión productiva estaba regulada por la Iglesia. Todas aquellas operaciones mercantiles, financieras o crediticias que se desviaban de lo autorizado eran consideradas usurarias. Como el límite entre lo permitido y lo prohibido era poco claro, muchas personas vivían con la grave preocupación de haber pecado en contra de la usura, una falta muy condenada. La restitución, mediante obras de caridad, era una forma de pagar las culpas. Jaques Le Goff, *La bolsa y la vida. Economía y religión en la Edad Media..., op. cit.*, y Gisela von Wobeser, "La postura de la Iglesia Católica frente a la usura", discurso de ingreso a la Academia Mexicana de la Historia, pronunciado el 10 de noviembre de 1992.

[23] AGNM, *Bienes Nacionales*, v. 34, exp. 1. Véase asimismo: AGNM, *Bienes Nacionales*, v. 135, exp. 1, f. 13 y 13v, y v. 108, exp. 3, f. 8.

[24] AGNM, *Bienes Nacionales*, leg. 100, exp. 59, f. 1-4.

[25] AGNM, *Bienes Nacionales*, leg. 100, exp. 59, f. 1 y 1v.

generaban.[26] También se usaron para favorecer a futuras generaciones, en virtud de que estaban diseñadas para perpetuarse a lo largo del tiempo. A la muerte o a la renuncia del primer capellán se traspasaba a otra persona y así sucesivamente.[27]

La función rentista se manifiesta en muchos contratos, en los que los fundadores expresaron su deseo de que los hijos o los sobrinos pudieran alcanzar el estado eclesiástico mediante la renta que proporcionaba la capellanía. Por ejemplo, en 1786, el boticario Antonio González Reina explicaba que el motivo por el cual fundaba la capellanía era para que su hijo José pudiera ordenarse, y especificaba que, si el muchacho conseguía otra capellanía antes de ordenarse o si en el futuro decidiera no abrazar el estado eclesiástico, la fundación sería nula.[28]

Muchos eclesiásticos pudieron ordenarse y resolver su subsistencia gracias a que disfrutaban una o varias capellanías, fundadas por sus padres, tíos, abuelos o algún otro antepasado. En el Concilio de Trento se había establecido, como requisito para ordenarse, que los sacerdotes tenían que demostrar que contaban con ingresos suficientes para mantenerse.[29]

Fue común, asimismo, que los sacerdotes de órdenes menores o los estudiantes de teología fundaran capellanías para sí mismos, con el fin de ordenarse a su título y contar con una renta segura para vivir.[30] En estos casos, las diferentes figuras de fundador, patrono y capellán recaían en la misma persona; o sea, el capellán decía las misas por su propia alma. Un ejemplo de este tipo de fundación es la que hizo Gregorio Arias, en 1631, con un principal de 2 000 pesos. Arias explicaba su proceder de la siguiente manera: "...deseo y pretendo ordenarme de orden sacro para ser sacerdote y conforme a lo dispuesto por el Santo Concilio Tridentino tengo que tener renta y bienes en cierta cantidad para que decentemente poderme sustentar el tiempo que viviere..." La fundación obligaba a decir doce misas, pero correría sólo a partir del momento de su ordenación, ya que anteriormente necesitaba disponer de la renta íntegra para costear sus estudios y gastos de manutención.[31]

Los sacerdotes que fundaban capellanías para sí mismos solían adjudicarse pocas misas mientras ellos eran los titulares, para gozar de un superávit mayor y aumentar el número de misas para sus sucesores. Gregorio

[26] Véase, por ejemplo en *Bienes Nacionales*, v. 60, exp. 7; v. 135, exp. 1; v. 135, exp. 10; v. 933, exp. 1; y v. 28, exp. 63.

[27] El hecho de que las capellanías se mantuvieran a lo largo de varias generaciones fue posible porque se financiaban con los réditos, no con el capital.

[28] AGNM, *Bienes Nacionales*, v. 1576, exp. 14.

[29] Véase sesión 21, capítulo II del Concilio de Trento, en Levaggi, *Las capellanías en Argentina...*, *op. cit.*, p. 208.

[30] Véase, por ejemplo: AGNM, *Bienes Nacionales*, v. 1222, exp. 16.

[31] AGNM, *Capellanías*, v. 1, exp. 4, f. 420-517.

Arias sólo se asignó doce misas al año y, después de su muerte, los capellanes que lo sucedieran debían decir 67 misas anuales por su alma, cantidad cinco veces mayor que la que a él le correspondió.[32]

Los montos iniciales con los que se dotó a las capellanías eran muy variables. De una muestra de 400 casos, que abarca los tres siglos coloniales, se encontró que sólo en el 7.88 % de los casos los montos fueron inferiores a los 1 000 pesos, ya que se consideraba que los ingresos proporcionados por dicho capital eran insuficientes para el mantenimiento de una persona. Los montos más comunes fluctuaron entre 2 000 pesos (37.40 %) y 3 000 pesos (29.26 %), que daban una renta de 100 y 150 pesos respectivamente, cantidades suficientes para sustentar a una persona. El 15 % fue por 4 000 pesos; el 2.29 % por 5 000 pesos y en el 5.69 % por 6 000 pesos. Únicamente un 2.5 % de las fundaciones superó estas cifras. Capellanías por 10 000 pesos o más fueron excepcionales.

Con el fin de aumentar sus rentas, hubo muchos sacerdotes que concentraron varias capellanías en sus manos; tal fue el caso de Juan Tomás de Sosa y Díaz, quien hacia 1750 poseía tres de ellas, fundadas por sus antepasados.[33]

Las capellanías como medio para costear la educación de los hijos

Las capellanías no sólo se emplearon para dotar de medios a los familiares que eran sacerdotes, sino también para beneficiar a niños o jóvenes que optaban por los estudios eclesiásticos. La Iglesia permitió esta situación porque estaba interesada en fomentar la reproducción de eclesiásticos.

Así, las capellanías se convirtieron en el mecanismo por excelencia para costear la educación, e inclusive el mantenimiento, de los hijos, sobrinos o demás allegados varones, que estudiaban la carrera eclesiástica. Por ejemplo, María de Miranda, como albacea de su marido Juan Luis de Isla, fundó una capellanía de 4 000 pesos de principal, para que su hijo Joseph de Isla Solórzano se ordenara como sacerdote. El hijo era clérigo de órdenes menores y necesitaba contar con una congrua para ordenarse. La carga no era muy grande, ya que sólo debía oficiar 50 misas al año.[34]

Con el fin de disfrutar la capellanía por el mayor tiempo posible, se impuso la costumbre de nombrar capellanes a niños pequeños, como Ignacio José, quien fue designado como propietario por su padre Nicolás Ambrosio de Uria, cuando contaba con ocho años de edad.[35]

[32] *Ibidem*, f. 245.
[33] AGNM, *Bienes Nacionales*, v. 28, exp. 51.
[34] AGNM, *Civil*, v. 1789, exp. 8.
[35] AGNM, *Bienes Nacionales*, v. 145, exp. 51.

Los niños o los jóvenes recibían el nombramiento de capellanes titulares y podían disfrutar el superávit que producía la capellanía hasta el momento en que se ordenaban sacerdotes o tomaban otro estado.[36] Para cumplir con las obligaciones religiosas se nombraba a un capellán interino o se mandaba decir las misas con algún sacerdote.[37] Se exigía que los capellanes titulares o sus tutores solicitaran recibos de los sacerdotes que las habían rezado, para hacer constar el cumplimiento de las misas.[38]

Si los niños o los jóvenes beneficiados con estas capellanías se ordenaban sacerdotes se les instituía canónicamente como capellanes y, a partir de ese momento, asumían personalmente la obligación de decir las misas y obtenían el total de la renta.

Pero, si carecían de vocación religiosa, optaban por otra profesión, se casaban, ingresaban a la milicia o cumplían 30 años sin haberse ordenado, debían renunciar a la capellanía. Así, por ejemplo, José María Camino y Sagardi, Joaquín Ramírez de Arrellano y Serna y Joseph María Fernández del Rincón renunciaron a las capellanías, fundadas por sus antepasados, que disfrutaban desde pequeños: el primero, al casarse en 1788 con Bernarda Josefa de Mier y Barrios; el segundo, al ingresar en el ejército, en 1812, y el tercero, al cumplir 30 años y no haber concluido sus estudios eclesiásticos.[39]

Resulta evidente que estas fundaciones fueron altamente benéficas porque mediante ellas muchos niños y jóvenes pudieron estudiar y alcanzar la profesión eclesiástica o alguna otra de su preferencia. Aunque no disfrutaban la renta completa, porque debían pagar las misas, el superávit podía ser considerable. Si tomamos en cuenta, además, que con frecuencia las capellanías se asignaban a los niños cuando aún eran pequeños y que las disfrutaban hasta su madurez, resulta que constituían una aportación significativa al presupuesto de las familias.

Tal parece que estos beneficios constituyeron una razón importante para fundar capellanías, en virtud de que era muy alto el porcentaje de las fundaciones en las que se nombró como primer capellán a personas que no estaban ordenadas.

Por último, el empleo de las capellanías para fines ajenos a su función esencial muchas veces ocasionó el descuido de las obligaciones religiosas:

[36] Véase por ejemplo en el ramo de *Bienes Nacionales*: v. 60, exp. 7; v. 1222, exp. 16; v. 135, exp. 10; v. 34, exp. 9; v. 45, exp. 23; v. 477, exp. 28; v. 135, exp. 10; v. 145, exp. 51, y v. 933, exp. 1. En el ramo de *Capellanías*, v. 1, exp. 4.

[37] Los interinatos permitieron que el capellán titular delegara sus funciones en un capellán interino, que en ocasiones recibía el total de la renta de la capellanía y a veces sólo obtenía lo correspondiente al importe de las misas que tenía que decir, y el superávit era para el capellán titular. Véase, por ejemplo: AGNM, *Bienes Nacionales*, v. 60, exp. 7; v. 100, exp. 61; v. 108, exp. 3; v. 135, exp. 4; y v. 315, exp. 61.

[38] AGNM, *Bienes Nacionales*, v. 135, exp. 1, f. 6v-7.

[39] AGNM, *Bienes Nacionales*, v. 60, exp. 7, f. 1-3, y v.185, exp. 68. Véase también *Bienes Nacionales*, v. 473, exp. 3; *Capellanías*, v. 1, exp. 4; y AGNM, *Bienes Nacionales*, v. 958, exp. 2, f. 1-3.

se omitía la celebración de las misas o éstas se decían en lugares o en días diferentes a los indicados por el fundador. El problema llegó a ser tan serio que, en 1759, el juzgado de capellanías y obras pías creó el cargo de notario de misas, cuya función fue vigilar el cumplimiento de las obligaciones de los capellanes propietarios, "ya fueran laicos o presuntos eclesiásticos".[40]

Las capellanías como medio para engrandecer a las familias

Otro aspecto relevante de las capellanías fue que constituyeron elementos de *status* y se usaron como un medio para dar prestigio a las familias y asegurar el nivel económico de sus descendientes, de manera similar como sucedía con los mayorazgos.

Por esta razón, la mayoría de los fundadores estableció como requisito que los aspirantes a ocupar las capellanías tuvieran algún vínculo consanguíneo con ellos. Las reglas de sucesión se derivaron de los mayorazgos: se privilegiaba a los descendientes directos sobre los colaterales y se daba preferencia a los hijos mayores sobre los menores y a la línea masculina sobre la femenina.[41] Aun en el caso de fundaciones hechas por monjas se seguía generalmente este esquema, como en la capellanía que fundó Ana del Santísimo Sacramento, que favorecía a los hijos de sus hermanos sobre los de sus hermanas.[42]

Otro paralelismo entre las capellanías y los mayorazgos se manifiesta en el hecho de que muchas personas que fundaron mayorazgos para los primogénitos instituyeron capellanías para los segundos y terceros hijos. La nobleza novohispana brinda algunos ejemplos de este hecho. La segunda marquesa de Altamira, Luisa Antonia Sánchez de Tagle, en sus testamentos de 1714 y de 1728, dispuso la fundación de un mayorazgo y de dos capellanías de 4 000 pesos cada una, así como de un patronato laico. El primer marqués de Prado Alegre ordenó, en su testamento del 6 de febrero de 1773, la fundación de un mayorazgo, así como de una capellanía laica de 6 000 pesos de principal. El segundo marqués de Monserrate, Tomás Antonio de Vasconcelos, dispuso la fundación de una capellanía para su hijo Joaquín Manuel, con un principal de 3 000 pesos.[43]

[40] AGNM, *Bienes Nacionales*, v. 575, exp. 47, f. 1.

[41] AGNM, *Bienes Nacionales*, v. 933, exp. 1; v. 574, exp. 12; v. 135, exp. 1; y v. 342, exp. 13; *Capellanías*, v. 1, exp. 72; y v. 1, exp. 3.

[42] AGNM, *Bienes Nacionales*, v. 552, exp. 2.

[43] Estos ejemplos provienen del manuscrito inédito de José Ignacio Conde y Javier Sanchiz, *Los títulos nobiliarios en Nueva España...*, s. p.

Las personas sin suficientes bienes para fundar un mayorazgo, al menos, trataban de vincular sus apellidos con una capellanía, lo que daba prestigio a una familia.

Las capellanías como fuente de crédito

En el terreno financiero, las capellanías fueron una de las principales fuentes de crédito de la Nueva España, ya que sus fondos se ponían a disposición de la sociedad, a través de préstamos mediante censos consignativos o depósitos irregulares.[44] Debido a que los donadores y las personas que requerían crédito pertenecían a un mismo grupo social, se estableció un círculo entre los que donaban y los que pedían prestado y así, las familias fundadoras de capellanías, a su vez, tuvieran acceso al crédito que otorgaban el juzgado de capellanías y otras instituciones eclesiásticas.

Por ejemplo, en 1725, el presbítero Juan Rodríguez de Nova, vecino y labrador del pueblo de Metepec, en la jurisdicción de Toluca, solicitó al juzgado de capellanías que le prestara los 3 000 pesos, correspondientes a la capellanía fundada por Fernando Cabeza de Vaca, cuyo capellán propietario era el presbítero Ildefonso de Cabrera. El presbítero Rodríguez de Nova sabía que dicho capital estaba disponible y se encontraba depositado en el banco de plata de Francisco de Valdivieso, porque el principal había sido redimido. Para garantizar la deuda, ofrecía que se impusieran los 3 000 pesos, mediante depósito irregular, sobre sus haciendas San José y Tecaxi, ubicadas en la jurisdicción de Toluca. Las haciendas tenían un valor aproximado de 26 000 pesos, dentro del cual estaban comprendidos gravámenes de deudas anteriores, por un valor de 15 917 pesos. El préstamo fue autorizado por el juzgado de capellanías y Rodríguez de Nova recibió el dinero.[45]

Los capitales de capellanías se utilizaron para comprar propiedades rurales, mejorar la infraestructura de alguna unidad productiva, adquirir inmuebles urbanos, financiar algún negocio; en suma, mediante ellos se estimularon diversas ramas productivas, tales como el comercio, la agricultura, la minería, el negocio de bienes raíces y la industria textil. [46]

En conclusión, mediante las capellanías se atendieron tanto necesidades espirituales, como materiales. A la vez que se obtenían sufragios para las almas del Purgatorio, se generaban rentas para sacerdotes y se dotaba

[44] Los fondos disponibles para préstamos eran los de las capellanías fundadas mediante dinero pagado al contado y los capitales que se iban redimiendo.

[45] AGNM, *Bienes Nacionales*, v. 744, exp. 16, f. 1-11.

[46] Gisela von Wobeser, "Las fundaciones piadosas como fuentes de crédito en la época colonial..."

de medios de vida a los hijos, sobrinos u otros allegados. El capital de las capellanías circulaba a través de préstamos y las familias lograban perpetuar su nombre al vincularlo con la fundación de una capellanía. A todas estas razones se debe la gran popularidad que gozaron.

LA CAPELLANÍA: UNA DE LAS PRÁCTICAS RELIGIOSAS PARA EL MÁS ALLÁ

CYNTIA MONTERO RECORDER

El siguiente trabajo forma parte de una investigación que se encarga de estudiar el aspecto religioso de las capellanías de misas, tomando en cuenta que este aspecto muestra de manera explícita algunos rasgos de la religiosidad de los fundadores y sus actitudes ante la muerte. Así se pretende comprender cómo la capellanía sirvió como intercesora de los propios fundadores para salvar sus almas en el más allá, a fin de conseguir una estancia corta en el Purgatorio. Las expresiones de fe y devoción que muestran los documentos[1] serán las guías para entender las creencias y prácticas de los fundadores.

La época en que nos moveremos será el siglo XVIII (aunque de los diez últimos años de este siglo no encontré documentos de fundaciones). El espacio físico de la investigación comprenderá, principalmente, las ciudades de México y Puebla, ya que de estas dos ciudades proviene el mayor número de fundaciones de capellanías estudiadas, aunque se tomarán en cuenta algunos otros asentamientos como Guanajuato, Guadalajara, Toluca, Saltillo y Tampico. Una vez hechas estas delimitaciones, comenzaré por aclarar el significado del término "capellanía".

La definición de Abelardo Levaggi[2] puede ser considerada como una definición amplia: "Fundación instituida generalmente a perpetuidad, por vía testamentaria o acto entre vivos, en virtud de la cual el fundador afectaba un bien inmueble o una suma de dinero situada sobre un bien inmueble, para costear con su renta la celebración de misas u otros actos

[1] Las fuentes que han sido utilizadas para este trabajo son las fundaciones de capellanías que están dentro del grupo documental *Juzgado de Testamentos, Capellanías y Obras Pías*, identificado con las siglas JTCOP, en el Archivo General de la Nación, y éstas son las siglas que aparecerán en las citas que se refieran a los documentos utilizados. El universo de documentos para la investigación es mayor que el que se utilizó para este trabajo: sólo se ocuparon 94 fundadores y 113 capellanías; se seleccionaron los documentos que contenían mayor información.

[2] Abelardo Levaggi, *Las capellanías en Argentina. Estudio histórico-jurídico*, Buenos Aires, Instituto de Investigaciones Jurídicas y Sociales "Ambrosio L. Gioja", Facultad de Derecho y Ciencias Sociales, UBA, 1992, p. 21.

píos y beneficiar a determinadas personas o instituciones; a título de patrimonio si estas personas aspiraban al sacerdocio, o al mero título de patronos y capellanes."

Otra definición, que considero acertada porque se refiere a la descripción de la finalidad principal al fundar capellanías, es la que da José Francisco López: "Es una hipoteca espiritual y eterna, como el alma del fundador que sigue disfrutando en la otra vida, los intereses espiritualizados en forma de misas —especie de telégrafo místico que transmite los valores de ésta a los moradores de áquella, como otras tantas de crédito expiatorio, con que ellos desean satisfacer las cuentas de sus deudas ante Dios, y obtener su remisión."[3]

Los fundadores de capellanías son los personajes principales de este trabajo, por lo que se hace necesario saber quiénes eran y de dónde eran, así como conocer sus creencias, sus prácticas religiosas y sus motivos para fundar las capellanías.

Recordemos que la Iglesia había adquirido entonces una gran influencia en todos los sentidos. La religión se volvió el instrumento más poderoso en la sociedad novohispana.[4] Su influencia se sintió en la devoción católica que los feligreses mostraban al cumplir las prácticas religiosas y morales[5] que la Iglesia había enseñado.

El ambiente religioso justificó que los cristianos se prepararan religiosa y moralmente para no caer en el mal y se apoyó en las obras de caridad, que permitían acercarse a Dios y además eran la llave de la salvación después de la muerte. Hizo también que la gente se apegara a una vida cristiana, ya que el sentido de la vida era, en esencia, prepararse para el bien morir, es decir, vivir cristianamente para morir bien. Así que la capellanía, al igual que las cofradías, las indulgencias, las oraciones y los sacramentos fueron prácticas para ayudarse después de su muerte. Los fundadores de capellanías, al igual que el resto de los novohispanos, aprendieron estas enseñanzas de la iglesia y le sumaron su práctica individual. Esto se percibe sobre todo en lo que expresan los propios documentos.

Pero, ¿quiénes eran los fundadores? El fundador establecía todas las condiciones de la capellanía y designaba la finalidad de dicha fundación: si sería una capellanía laica o colativa. También la dotaba económicamente y señalaba a las personas que se encargarían del funcionamiento de la capellanía, es decir: al patrono (cuando lo hacía en vida, el fundador se

[3] Consulta del gobierno de Mendoza. *La iglesia, el alma y sus capellanías ante el derecho civil*, Buenos Aires, 1876, p. 5. (Citado por Levaggi en: *Las capellanías en Argentina*..., *op. cit.*, p. 21.)

[4] Antonio Rubial García, *El Convento Agustino y la sociedad novohispana (1533-1630)*, México, UNAM, 1989.

[5] Las prácticas religiosas son las que la Iglesia enseña para que sus hijos se salven, y las prácticas morales son las virtudes heroicas que el cristianismo destaca: fe, esperanza, caridad, justicia, fortaleza, templanza y prudencia.

designaba a sí mismo patrono) y al capellán, quien se encargaría de realizar las misas estipuladas. Por lo que se refiere a las misas, disponía la intención de ellas y el número de veces que se dirían al año; también establecía los días y el lugar en que se celebrarían. En ocasiones disponía de dinero para la compra de velas, cera y hostias para que se celebrara este "sacrificio". También nombraba a los sucesores tanto del patrono como del capellán (que en la mayoría de los casos eran sus propios familiares), o encargaba este nombramiento al patrono.

Una capellanía podía ser fundada por cualquier persona, ya fuera laica o eclesiástica, hombre o mujer, o incluso ambos, en el caso de los esposos. En los documentos que se analizaron, la mayoría de los fundadores fueron hombres (contando a los clérigos). Las mujeres ocuparon el segundo lugar y las parejas de esposos el tercero. Los porcentajes son los siguientes: hombres, 54.25 %; mujeres, 27.65 %; esposos, 14.89 %; hermanos, 2.10 %; otros, 1.00 %

Los fundadores eran nacidos en la Nueva España y en España. Aunque la mayoría omite su lugar de origen, se encontró que un 22.34 % eran originarios de la Nueva España, y, en orden de importancia, mencionaré los lugares donde habían nacido: en las ciudades de México (6); Puebla de los Ángeles (5); Santiago de Querétaro (2); Celaya (1); Pachuca (1); Coatzacoalcos (1); Tulancingo (1); Guadalajara (1); Toluca (1); Real de Minas de Taxco (1), y Tampico (1). El 14.89 % eran oriundos de los reinos de Castilla (6); Navarra (2); la provincia de Sevilla (2); las regiones de Cataluña (1); Guipúzcoa (1), y Vizcaya (1). Sólo se encontró uno nacido en La Habana.[6]

Estos fundadores tenían solvencia económica para poder dotar una capellanía y para poder sostener al capellán. La mayoría dotó su capellanía con 3 000 y 4 000 pesos. Puede considerarse que quienes fundaron más capellanías tenían mayores posibilidades económicas.[7] Se encontraron algunos casos donde un solo fundador dispuso dos y hasta tres capellanías, lo que significa que hubo más fundaciones que fundadores.

Los fundadores tenían cargos importantes y algunos se hallaban dentro de las actividades de comercio. Sólo 48 documentos mencionan las ocupaciones de los fundadores: 39 son cargos de hombres y las 9 restantes son las ocupaciones de las mujeres. El 41 % pertenecen a la Iglesia: son presbí-

[6] El nacido en La Habana era el alférez Juan de Recavarren. JTCOP, test, ejecución, v. 30, exp. 60.

[7] El aspecto económico de las capellanías ha sido estudiado por Arnold J. Bauer (coord.), *La Iglesia en la economía de América Latina, siglo XVI-XIX*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1987; Asunción Lavrin, "El capital eclesiástico y las élites en Nueva España", *Mexican Studies, Estudios Mexicanos*, v. 1, n. 1, invierno 1985, p. 1-28; John Frederick Schwaller, *Orígenes de la riqueza de la iglesia en México, ingresos eclesiásticos y finanzas de iglesia 1523-1600*, México, FCE, 1990, y Gisela von Wobeser, *El crédito eclesiástico en la Nueva España. Siglo XVIII*, México, UNAM, 1994.

teros, canónigos, clérigos, padres y novicios; algunos ocupaban puestos importantes dentro de la jerarquía eclesiástica. Los demás son regidores, hacendados, comerciantes, capitanes, algunos de ellos de infantería y del correo mayor. Las mujeres son sobre todo religiosas y novicias. Una de ellas era esposa de un labrador y otra era "aya de un altar". Esto significa que la mayoría de estos fundadores tenía un estrecho vínculo con la Iglesia.

Las fundaciones se hacían en vida o *in extremis*, poco antes de morir. Los mecanismos para llevarlas a cabo eran el contrato y el testamento. Mediante el contrato, el mismo fundador, o los fundadores (y a veces un tercero), se encargaban de fundar la capellanía, y lo hacían en cualquier momento de su vida. El testamento fue el mecanismo que más se ocupó, porque era una forma de devoción y entraba en las prácticas del bien morir. En el testamento se disponían asuntos como: prever las condiciones de la sepultura, distribuir los bienes en buenas obras y entre sus familiares y, sobre todo, fundar instituciones para que los vivos, mediante misas y oraciones, les hicieran un beneficio a las almas de los fundadores.[8] Es decir, "disponían de las cosas relacionadas al descargo de su conciencia y bien de su alma". Generalmente esto se hacía cuando el momento de morir estaba cerca, aunque también se encontraron testamentos que se hicieron cuando el fundador gozaba de salud.

¿Cuáles eran las circunstancias en las que los fundadores testaban? Quienes lo hicieron en vida se encontraban "sanos del cuerpo, de pie y en su entero juicio"; algunos con achaques habituales, como Josefa Gertrudis de Morales, quien testa estando de pie, con algunas enfermedades habituales, que "Dios Nuestro Señor" se ha servido darle.[9] Las novicias testaban cuando se acercaba el momento de profesar.[10] Estaban también los que se encontraban cerca de la muerte, "enfermos y en cama", algunos muy graves, como Isabel de Vidal y Saldaña, quien dejó a sus albaceas que testaran, porque su enfermedad no le daba lugar para ordenarlo y hacerlo;[11] o como Luis Hernández Chamorro, quien adoleció en cama por el accidente que Dios le envió,[12] y como Andrés Contreras Bascones, quien manifestó peligro de vida.[13]

Tanto los vivos como los muertos que hubieran hecho testamento se prepararon debidamente para morir. Todos estaban seguros de que la muer-

[8] El beneficio a las almas que se encuentran en el Purgatorio se refiere a la disminución de días en este lugar.

[9] JTCOP, test., fund., v. 35, exp. 120.

[10] En los manuales de testamentos y juicios testamentarios se menciona que los religiosos profesos pueden hacer testamento antes de la profesión, ya que la ley prohíbe hacerlo después, porque ya no tienen cosas propias y, por lo tanto, no pueden dar ni mandar lo ajeno, y si tiene algo le pertenece al convento.

[11] JTCOP, cap., fund., v. 64, exp. 130.

[12] JTCOP, cap., test., test., v. 28, exp. 21.

[13] JTCOP, test, ejecución, v. 30, exp. 55.

te llegaría en cualquier momento, "porque su hora era incierta y no querían que los cogiera desprevenidos". La muerte no era temida, "la muerte era natural y forzosa a toda viviente criatura"; a lo que se temía era a las consecuencias de la muerte, a lo que había más allá, al juicio de Dios, a que el alma sufriera por mucho tiempo los castigos y tormentos del Purgatorio, y que fuera privada de ver a Dios.

La preocupación era salir lo antes posible del Purgatorio; tal vez por eso la mayoría se acordaba de fundar capellanías cuando se acercaba el momento de morir, o pedía que se fundaran cuando estuvieran muertos, porque sabían que su alma estaría en el Purgatorio. Fundar una capellanía garantizaba la perpetuación de las misas, para interceder en favor del alma. Por eso, dentro de los principales motivos para fundarla, se menciona la ayuda a las almas del Purgatorio, particularmente a la del fundador.

Los motivos de fundación fueron varios, pero todos ellos tuvieron como principal finalidad la celebración de misas. A continuación explicaré cuáles fueron esos motivos, que en su mayoría corresponden a fines piadosos y al sentir religioso de las gentes. A lo largo del siglo XVIII, el fundador los explicó utilizando ciertas fórmulas. Dichas fórmulas eran extensas o cortas; no hubo un periodo donde se hubiera dado una fórmula determinada por su extensión. Hubo algunas muy parecidas, pero con un sello personal; es decir, se utilizaron ciertas constantes, pero la manera de redactarlas fue muy particular. Las constantes eran: el aumento del culto divino, la honra y glorificación a Dios Nuestro Señor y el alivio de las penas del alma en el Purgatorio.

Entre los principales motivos, que podían ir acompañados de otros menores, estaba el aumento del culto a Dios, y se expresaba de la siguiente manera: "Digo que por cuanto se ha de fundar capellanías, se aumenta el culto divino...",[14] "fundo para honrar a Dios Nuestro Señor"[15] o para "agradar a la Majestad Divina".[16] Sólo encontré un caso en que fue fundada especialmente para honrar al Altísimo Misterio de la Santísima Trinidad.[17] Las capellanías también sirvieron para aumentar el culto a un santo o a la Virgen, ya que era una manera de propagar su devoción, o de invocar al santo o a la Virgen de su preferencia, para pedir por su alma. Sólo encontré dos fundaciones donde el motivo era honrar a la Virgen María: la primera, por los esposos Damiana de Adame y Agustín de Vargas, que fundan una para honrar a Dios y su Santísima Madre la Virgen María,[18] y la segunda, fundada por Ana de Quiroga.[19]

[14] JTCOP, cap., fund., v. 62, exp. 115.
[15] JTCOP, cap., fund., v. 71, exp. 190.
[16] JTCOP, cap., fund., v. 45, exp. 320.
[17] JTCOP, cap., fund., v. 67, exp. 154.
[18] JTCOP, cap., fund., v. 71, exp. 190.
[19] JTCOP, cap., fund., v. 68, exp. 158.

Otros motivos de fundación eran muy específicos, como el de ayudar al sostenimiento de un familiar, un conocido o un extraño para aumentar el número de ministros de la Iglesia, como Ana de la Campa que fundó una capellanía para ayudar a cualquier persona que necesitase sustento para ordenarse hasta el grado de presbiterato,[20] y como Gregorio Flores y Juana de la Bara, esposos, quienes fundaron una capellanía para que Joseph de los Ríos percibiera una pensión anual, porque se encontraba en la ciudad de México, cursando en la universidad los sagrados cánones.[21] No fueron éstas las únicas capellanías que se dejaron para sustento de una persona con la finalidad de que consiguiera el presbiterato, pero en estas dos fundaciones, dentro de mi universo de documentos, éste era el motivo importante. Es decir que hubo otros fundadores que mencionaron principalmente otras causas y después se refirieron a este asunto piadoso de dejar la capellanía como sustento a una persona. Tenemos como ejemplo a los esposos Manuel Álvarez y Manuela de Huertas, quienes fundan una capellanía para dar gracias a Dios por los bienes recibidos y porque "considerando que su hijo se halla con inclinación empeñosa al estado eclesiástico..."[22]

Hay que recordar que los fundadores, en su mayoría, pertenecen a la Iglesia, y que, aparte de otros motivos, tratan de estimular la vocación religiosa, fundando capellanías, lo que se deja ver en las siguientes frases: se funda para dar "un nuevo ministro a la Iglesia",[23] o "para aumentar ministros de la militante iglesia",[24] ya que los ministros eran (y son) los encargados de decir las misas.

Dentro de estas fundaciones de ayuda, algunos fundadores se sirvieron de ellas para sí mismos, como el presbítero domiciliario Juan de Antonio Sáenz, quien funda la capellanía porque su padre quería que de sus bienes su hijo tuviera una capellanía, y, de los bienes que le heredó su padre, Juan se funda su capellanía.[25] O como los hermanos Joseph María, Manuel y Juan Joaquín de Iguerategui, quienes fundaron, de común acuerdo, una capellanía para beneficiar a Manuel;[26] y como Jacinto Díaz Pintado, quien se hallaba "en ánimo" de instituir y fundar de su propio caudal una capellanía de misas.[27]

Generalmente, la capellanía sirvió de ayuda para la propia familia del fundador. De 82 capellanías, en 51 de ellas el fundador nombró como capellán propietario a un familiar, y, dentro de estos familiares, 12 fue-

[20] JTCOP, cap., fund., v. 70, exp. 182.
[21] JTCOP, cap., fund., v. 62, exp. 123.
[22] JTCOP, cap., fund., v. 67, exp. 151.
[23] JTCOP, cap., fund., v. 69, exp. 175.
[24] JTCOP, cap., fund., v. 67, exp. 145.
[25] JTCOP, cap., fund., v. 58, exp. 79.
[26] JTCOP, cap., fund., v. 67, exp. 146.
[27] JTCOP, cap., fund., v. 67, exp. 149.

ron para los hijos, 8 para sus sobrinos, 2 para sus hermanos y 1 para el nieto. Las 28 restantes no especifican el grado de parentesco con el fundador. 15 fundaciones fueron para conocidos, como vecinos, amigos, hijos de sus albaceas, etcétera; 6 capellanías sirvieron de ayuda a extraños, ya fueran gente pobre o gente que necesitara la fundación para ordenarse. Los hijos adoptivos, huérfanos y protegidos también tuvieron una ayuda, y de éstas se encontraron 5. Sólo 3 casos, y son los que ya mencioné anteriormente, sirvieron para ellos mismos. Y, finalmente, dos fueron para una cofradía y un convento; la cofradía fue la de Nuestra Señora de Aránzazu[28] y el convento beneficiado fue el de Tantoyuca, que se encuentra en Tampico.[29]

Sostener o beneficiar a un capellán o un clérigo era una buena acción, y las buenas acciones entraban dentro de la virtud más importante que era la caridad y todo acto de caridad constituye una relación de reciprocidad entre el donante y el receptor.[30] Esta relación funcionaba de la siguiente manera: el fundador se encargaba de ayudar económicamente al capellán y éste, por tanto, quedaba obligado a decir las misas que dispusiera dicho fundador, así que la capellanía se consideraba como un acto de caridad. Se nota que la ayuda de los familiares fue muy importante en esta centuria, ya que a ellos se les dio la confianza para que cumplieran con sus disposiciones.

La capellanía era también una forma de dar gracias y de alabar a Dios por los favores y los beneficios que se habían recibido. Estos beneficios eran sobre todo de tipo económico y se sentía la obligación de retribuirlos con el "santo sacrificio de la misa". Entre las personas que fundaron en vida las capellanías se hace más patente este sentir. He aquí algunos ejemplos:

> Baltazar Arechavala: "Digo que por cuanto la divina misericordia se ha servido darme abundantes bienes, de que le doy respetadas gracias, deseando de alguna manera de corresponder a los grandes beneficios que de su liberalísima mano recibo..."[31]
>
> Manuel Álvarez de la Cadena y Manuela de Huertas y Orozco (esposos) dicen: "que por cuanto se hallan por la misericordia de Dios N. S., con caudal suficiente para pasar la vida natural y deseosos de establecer por sus almas y demás de su intención un perpetuo sufragio... tienen conformes y unánimes el fundar una capellanía..."[32]

[28] JTCOP, cap., fund., v. 58, exp. 82.

[29] JTCOP, cap., fund., v. 34, exp. 109.

[30] Verónica Zárate Toscano, *Los nobles ante la muerte en México. Actitudes, ceremonias y memoria, 1750-1850*, tesis de doctorado en Historia, El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, 1996, p. 230.

[31] JTCOP, cap., fund., v. 69, exp. 175.

[32] JTCOP, cap., fund., v. 67, exp. 151.

Hubo otros casos en que los hijos del fundador daban las gracias a Dios, en representación de él. Así, los hijos de Inés Gerónima López dicen que: "por cuanto conociendo a su madre, que todos somos obligados a servir a Dios [...] y darle de corazón debidas gracias y alabanzas por los beneficios que cada día nos hace y bienes que de su divina Majestad recibimos y que siendo todos suyos, es justo retribuírselos en su honor y servicio..."[33] En este ejemplo podemos ver cómo el sentir religioso es transmitido a los hijos.

Como dije anteriormente, los motivos son varios pero todos tienen la finalidad de celebrar las misas, porque la misa es "el santo sacrificio que se le puede ofrecer a Dios y el sufragio mayor para las ánimas del purgatorio". Los fundadores querían tener la certeza de que esta ofrenda se celebraría después de su muerte y el nombrar a familiares o conocidos aseguraba que se rezarían las misas por ellos.

Pero, ¿por qué la misa es la ofrenda más "agradable", más "preciosa" y más "aceptable" que se le puede hacer al Padre Eterno? La respuesta es que en el santo encuentro y sacrificio de la misa se vive la representación y conmemoración de la santísima vida, pasión y muerte de Cristo Señor Nuestro,[34] y se reza por los sacerdotes de la religión cristiana.[35] Jesucristo murió una sola vez en la cruz, pero Dios quiso que en el santo sacrificio de la misa fuese puesto no solamente una vez en la cruz de la reparación, sino que la ofrenda de su cuerpo fuera todos los días en su Iglesia, en honor y gloria de su santísimo nombre.[36]

Y en el catecismo podemos encontrar: "En la misa como en la Cruz, la Victoria es Jesús, que se ofrece por nosotros a su Eterno Padre. El sacerdote que celebra lo hace en representación de Jesús y nos representa también a todos nosotros; por consiguiente en la Misa es el mismo Cristo quien ruega por nosotros y la oración de Cristo es la más eficaz que puede haber."[37]

La Iglesia les había enseñado prácticas que ganan el perdón del tiempo que tenían que estar en el Purgatorio; por eso María Leocadia de Estrada dice que: "las ánimas del purgatorio, no tienen más esperanza de su alivio y total libertad de sus penas que los usufructos de los sufragios y obras piadosas, que les aplicamos los vivos..."[38]

La misa es uno de los sufragios más importantes. Con ella se beneficiaba a las ánimas del Purgatorio (principalmente a la del fundador) que

[33] JTCOP, cap., fund., v. 59, exp. 88.
[34] JTCOP, test., misas, v. 45, exp. 320.
[35] JTCOP, cap., fund., v. 67, exp. 153.
[36] JTCOP, cap., fund., v. 67, exp. 152.
[37] Catecismo del padre Ripalda.
[38] JTCOP, test., fund., v. 35, exp. 314.

están padeciendo la cruel tormenta de llamas[39] y que se encuentran detenidas en prisiones de fuego, purificando las imperfecciones con que salieron de este mundo.[40] Con la misa reciben el descanso y el alivio que desean, para gozar de la gloria eterna, donde estarán alabando la suprema majestad de un solo Dios y trino en persona, acompañadas de todos los bienaventurados y las demás jerarquías eclesiásticas.[41] Ésta era la meta de todo fiel católico: ver a Dios. Así lo expresa el presbítero Nicolás López, ya que gozar la gloria eterna es el único fin con el que todos fuimos creados y redimidos en el infinito precio de la preciosísima sangre de Cristo.[42]

La intención de las misas estaba dedicada principalmente a los propios fundadores. Pero no fue tan individual la petición; los fundadores pidieron por sus propias almas y por una o más intenciones. Éstas podían ser las misas que iban dedicadas a ciertas personas con las que tenían una obligación, aunque en muchos caso no especificaban a la persona destinataria.[43] Entre los que especificaron la intención o las intenciones de las misas, un 28 % las dejó a sus padres, un 22 % a sus familiares, hermanos e hijos, y el 21 % a las ánimas del Purgatorio, que eran las ánimas que se encontraban en pena, es decir, las que no tenían quienes rezaran por ellas, porque la ley de la caridad obliga a socorrerlas. Un 15 % tuvo intenciones muy particulares: para beneficiar a las personas a quienes les debían misas, a cofrades, a compadres, a deudos, a un ministro en especial, a las personas con quienes tuvo algún trato el fundador, etcétera. Un 10 % pidió por sus respectivos cónyuges, el 5 % pidió por los abuelos y los albaceas, y solamente uno de los fundadores pidió por los indios. Las intenciones de las capellanías, así como las fundaciones, disminuyen notablemente hacia 1760, lo cual nos hace recordar que de 1790 a 1800 no se encontraron más testimonios de fundaciones.

Los fundadores disponían las misas de dos formas.[44] La primera era para acumular el mayor número de misas en el menor tiempo posible. Éstas eran las que se celebraban por el alma del fundador cuando éste acababa de morir, y podían llevarse a cabo en determinados altares, según lo hubiera estipulado el fundador. Así lo dispuso el doctor Ignacio Rodríguez Navarijo, quien pidió que cuando falleciera se dijeran, por su alma y las de su intención, a la brevedad posible, 100 misas rezadas con limosna de un peso de oro común cada una; 25 corresponderán a la sagra-

[39] JTCOP, test., fund., v. 35, exp. 114.
[40] JTCOP, cap., fund., v. 59, exp. 89.
[41] JTCOP, test., fund., v. 35, exp. 114.
[42] JTCOP, cap., fund., v. 59, exp. 89.
[43] En los documentos aparece mucho la frase "y por los de mi intención"; se entiende que es una forma de no dejar a nadie fuera de la petición, aunque se hubieran mencionado personas específicas, como sus padres u otros familiares.
[44] Verónica Zárate (*op. cit.*, p. 375) menciona estas dos tendencias.

da mitra y las 75 restantes a los sacerdotes, conventos, colegios o santuarios que les pareciere.[45] La segunda forma, como ya se dijo, era la perpetuación de las misas. La combinación de ambas tendencias la practicaban sobre todo los fundadores que lo hacían por testamento, pero sólo hablaré de la segunda tendencia, por ser la finalidad de las capellanías.

Las misas que se disponían en la capellanía podían ser rezadas o cantadas; algunas podían ser acompañadas por un responso, como sucedió con Pedro de Utanzún, quien fundó dos capellanías. En la segunda de ellas pidió una misa rezada cada lunes de cada semana, de todos los años, aplicada cada misa con un responso por las almas de sus hermanos cofrades de Nuestra Señora de Aránzazu.[46] El 98 % de los fundadores prefirió las misas rezadas, por su bajo costo en comparación con las cantadas. Sólo dos fundadores pidieron misas cantadas: Juan Berdugo, quien pidió que cada miércoles se dijera una misa cantada con su responso en la capilla del Santísimo Sacramento,[47] y Manuel Gutiérrez, quien pidió 26 misas cada año: 25 rezadas y 1 cantada, indicando que esta última se debía decir en el altar de Nuestra Señora de los Dolores, que se venera en la iglesia del Colegio Máximo de San Pedro y San Pablo.[48]

En la iglesia se ofrenda el verdadero sacrificio de Jesucristo y el lugar donde se ofrece debe ser un lugar santo y respetable. Así es que los fundadores tenían que establecer la iglesia o la capilla donde se debían celebrar las misas, y si preferían algún altar en especial. Respecto a la distribución de los días, el fundador no siempre indicó el lugar elegido, sino que prefirió que el capellán las dijera "en la iglesia y altar que le pareciere". Mencionaron 26 personas el lugar donde se diría la "santa ofrenda a Dios"; los conventos fueron los lugares que se prefirieron: el convento de nuestro padre San Francisco se menciona tres veces; los demás son distintos y no sólo conventos, sino también iglesias, parroquias, santuarios y ermitas, si bien ninguna de ellas se repite. Sin embargo, 9 personas señalaron en qué altar preferían que se dijeran las "cargas"; 5 de ellas pidieron que se ofrecieran en el altar de ánimas, ya que en él habría mayor intercesión por ellas, y lo mismo sucedió con quienes pidieron que las misas se dijeran en el altar donde habrían de ser enterradas, como Inés de Velasco,[49] y como Francisco Rodríguez Navarijo, que pidió que se celebrara una misa rezada con responso el día que murió y que las demás fueran dichas en este o en otro lugar.[50] El hecho de elegir un lugar determinado para la celebra-

[45] JTCOP, test., test., v. 28, exp. 22.
[46] JTCOP, cap., fund., v. 58, exp. 82.
[47] JTCOP, test., cap., v. 34, exp. 109.
[48] JTCOP, test., cap., v. 59, exp. 91.
[49] JTCOP, cap., fund., v. 63, exp. 125.
[50] JTCOP, cap., fund., v. 63, exp. 126.

ción de las misas tenía relación también con el culto específico a un santo o a la Virgen en sus distintas representaciones.

Las misas estaban dedicadas al santo o a la virgen de su devoción. La Virgen es la intermediaria más importante, ya que está muy cerca de Dios y puede pedir por las ánimas en la hora de la muerte y del juicio final. Los santos también intervienen a la hora de la muerte para que las culpas de los católicos sean perdonadas. Ellos son, por así decirlo, los abogados de su causa frente a Dios. Durante esta centuria se menciona a 101 santos y vírgenes, y hasta 1760 las misas están dedicadas a ellos; después de este año sólo los padres de la Virgen (Santa Ana y San Joaquín), San José, la Limpia Concepción y la Virgen de Guadalupe siguen siendo intercesores de algunos de los fundadores. Si bien se menciona a algunos santos, no se trata de alguna devoción representativa. Pero hay que recordar que la capellanía no es una práctica para aumentar el culto a los santos, como lo fueron las cofradías.

También se dieron casos en que la dote dispuesta por el fundador no se juntó y el albacea encargado dispuso un menor número de misas, como sucedió con Matías Álvarez Tostado, que estableció en su testamento 25 misas rezadas al año y, como el principal no se reunió, el albacea ordenó que se dijeran por el alma de Matías 18 misas rezadas al año.[51]

Como consideración final diré que la fundación de capellanías fue práctica de un determinado sector de la sociedad novohispana que presenta características similares como: una buena posición económica, una relación muy cercana con la iglesia, lazos de parentesco muy estrechos y un nivel sociocultural más alto que otros sectores de la sociedad.

Así, la capellanía es parte del sentir religioso de un determinado grupo de personas que responde a necesidades espirituales y materiales. Ejemplo de necesidades espirituales son el dar gracias a Dios, aumentar su culto y dar ministros a la Iglesia, con el fin de ganar el cielo; y de necesidades materiales, el sostener a un familiar o sostenerse a sí mismo. Estas necesidades espirituales y materiales se satisfacen de la misma forma material y espiritualmente, sólo que a la inversa, es decir, una necesidad espiritual se satisface económicamente porque la capellanía se funda siempre con un principal y sobre la necesidad material; muchos de los fundadores sostenían a familiares, amigos y conocidos porque tenían presente el dar muestra de caridad.

Es notorio que los fundadores se apoyan en las enseñanzas que la Iglesia "manda saber, creer y hacer", y el buscar una estancia corta en el Purgatorio forma parte de este aprendizaje. Por eso, la fundación de capellanías garantiza la ofrenda de la misa. Las misas son de gran impor-

[51] JTCOP, cap., fund., v. 63, exp. 127.

tancia, porque dan seguridad y porque son eficaces para ayudar a las ánimas en el Purgatorio; de ahí la preocupación de que sean perpetuas. Además, la misa es una manera de buscar que el nombre del fundador no se pierda y se siga recordando. Podría considerarse también que es una forma de mantener relación con "este mundo". Es notable este temor a una estancia prolongada en el Purgatorio, y por eso el fundar capellanías antes de morir forma parte de las actitudes ante la muerte.

A finales del siglo, las disposiciones para fundar capellanías disminuyeron, pero las expresiones de fe y devoción contenidas en los documentos que se encontraron de esos últimos años no muestran que las creencias hayan desaparecido. No puedo explicar con exactitud qué es lo que sucedió para que se diera una declinación a finales de esa centuria, pero considero que en la Nueva España no hubo una descristianización.[52] Es notorio, en cambio, que la práctica religiosa se fue modificando; el temor y la búsqueda de salvación están presentes, pero los novohispanos ya no se preocupan por señalar sus disposiciones: éstas tienen que ver con los beneficios que posteriormente recibirá su alma. Dejan que sus familiares decidan por ellos.

Por lo tanto, si sus prácticas religiosas se modifican, de la misma manera sus actitudes ante la muerte cambian.

[52] Pierre Chaunu (*La mort à Paris, XVIe, XVIIe et XVIII siècles*, Paris, Fayard, 1978) y Michel Vovelle se refieren a este proceso de descristianización en París.

PAPEL DE LOS PATRONOS EN LAS CAPELLANÍAS. CUESTIONES SUSCITADAS A SU RESPECTO EN EL RÍO DE LA PLATA

ABELARDO LEVAGGI

Introducción

Según el *Diccionario razonado de legislación* de Joaquín Escriche,[1] *patrón* es "el que tiene derecho de patronato"; y *patronato*, "el derecho de presentar sujeto para que se le confiera algún beneficio eclesiástico; o bien: un derecho honorífico, oneroso y útil que compete a uno en alguna iglesia por haberla fundado, construido o dotado con consentimiento del obispo, o por haberle heredado de sus predecesores que lo hicieron". Habría que agregar, que la fundación, etcétera, podía referirse, también, a una obra pía, y no ser indispensable la aprobación de la autoridad eclesiástica.

El honor consiste —añade Escriche— en la regalía de presentar clérigo que sirva la iglesia o beneficio vacante. La carga o gravamen se reduce a cuidar y defender la iglesia o capilla, celar la conservación de sus fincas y cumplir las obligaciones impuestas por el fundador. La utilidad se cifra en percibir los emolumentos que se hubieren señalado en la fundación. Pueden obtener patronato clérigos y legos, hombres y mujeres, adultos y pupilos, aunque no hayan nacido de legítimo matrimonio, con tal que no sean judíos, herejes ni infieles.

Se conoció con el nombre de *patronatos de legos* a aquellos cuya posesión estaba reservada a los legos o laicos, quienes tenían la facultad de nombrar y remover a su voluntad al capellán. Estas capellanías laicales no sirvieron como título de órdenes. El propósito benéfico de los fundadores se desvió, en estos casos, de la persona del capellán a la del patrono, que resultó el principal favorecido desde el punto de vista económico.

Aunque el patronato más renombrado del periodo hispánico fue el real sobre la Iglesia indiana, junto a éste existió el patronato capellánico,

[1] Joaquín Escriche, *Diccionario razonado de legislación*. Cito la segunda edición, Madrid, 1842. La primera era de 1831.

cuyo titular ocupaba el lugar del fundador de la capellanía —cuando no era la misma persona—, dependiendo de su celo la subsistencia de la institución, un celo que, por lo general, fue convenientemente recompensado.

Nombramiento del patrono. Quiénes lo fueron

La designación del patrono solió hacerla, o preverla, el fundador en la escritura de fundación de la capellanía. Dada la importancia que tenía el oficio, la elección recaía en personas de su mayor confianza, preferentemente en sus descendientes, "por la forzosa obediencia que deben prestar a la voluntad de sus mayores", como con optimismo, no siempre fundado, asentó uno de ellos. El propio fundador podía autotitularse patrono —como sucedió con frecuencia— cuando realizaba la fundación por acto entre vivos.

Regularmente, el patronato fue unipersonal, mas hubo casos en que lo ejercieron *in solidum* dos personas o una corporación.

Como uno de los fines de las capellanías fue estimular los estudios eclesiásticos y proporcionar patrimonio a quienes se disponían a recibir las órdenes mayores, a menudo el patronato recayó en clérigos, que a la vez fueron los capellanes de la fundación.

Dirigida a los religiosos profesos de ambos sexos, la real cédula circular del 29 de noviembre de 1796 previno que, con licencia de sus prelados, o en su nombre, los conventos respectivos podían recibir y gozar las herencias, mandas, capellanías, patronatos y demás cosas a que fueran llamados. Una cédula del 29 de abril de 1804 aclaró que eran capaces cuando pertenecían a órdenes que podían poseer bienes, es decir, no mendicantes.[2]

En la práctica, hubo variedad de patronos. La casuística es muy rica, en este sentido.

Por expulsión de la Compañía de Jesús en 1767, el rey la sucedió en el patronato de sus capellanías. Una de ellas había sido fundada por Pedro de Vera y Aragón y su mujer, Beatriz Jofré de Arce, para costear la novena de San Francisco Javier en Buenos Aires. La Junta Superior de Aplicaciones de Temporalidades resolvió el 28 de noviembre de 1794 que, "en atención a que el Patronato ha recaído en su Majestad y a su Real Nombre en este Superior Gobierno, pásese el correspondiente oficio al Exmo. Sr. Virrey con el expediente de la materia quedando testimonio para que se sirva nombrar el sujeto que sea de su agrado a fin de que se encargue de que se celebre la Novena del Santo Apóstol, entregándosele al efecto los réditos de dicho principal", que era de 3 000 pesos.

[2] Archivo Histórico de la Provincia de Buenos Aires (en adelante, AHPBA), *Cedulario de la Real Audiencia de Buenos Aires*, III, La Plata, 1938, p. 250-251.

Recurrieron del auto, ante la misma junta, Francisca Javiera de San Martín y sus hijos: viuda, albacea y herederos de Marcos José de Riglos, quien en vida había corrido con la capellanía.

> Penetrados del justo deseo de conservar, y perpetuar en la familia una memoria tan grata de la especial devoción, que tuvieron al Sr. Apóstol nuestros progenitores, propensos a fomentarla, y procurar el cumplido lleno de sus objetos, y disposiciones, no podemos menos, que suplicar reverentemente el auto citado de V. SS. en propuesta solicitud de que se revoque, corrija, o enmiende, dejándonos en el libre uso, y posesión del Patronato y administración de la pía memoria, según, y en la conformidad, que los gozaron nuestros mayores...

Introdujeron la cuestión del verdadero papel asignado por los fundadores al rector del colegio de la compañía y provincial de la orden: si el mismo incluía el patronato o se limitaba a la imposición del capital, como era su tesis. Expusieron, así, que

> si Patronato, como dice la Ley de Partida, importa lo mismo, que padre de carga, si el derecho de Patronato según su propia definición es un derecho honorífico, oneroso, y útil, que compete a alguno en la iglesia, capellanía, beneficio, o pía memoria, por ser el fundador, dotante, o constructor, por ser el heredero de los predecesores, que lo hicieron, según otra Ley de Partida. Y si nada de esto se encuentra en el nombramiento del Rector, y Provincial, para sola la imposición del dinero a réditos, ¿cómo podrán sostenerse llamados al Patronato? ¿Quién no ve, que el imponer a réditos los tres mil pesos, era sin encargo inconexo, independiente del Patronato, e incapaz de inducirlo, ni derivarlo? Pues si esto es así, y por las propias cláusulas testamentarias resulta nada equivocado el concepto de que Dª Josefa Rosa de Alvarado fue la instituida Patrona, pues a ella dejó el encargo de correr con la Novena, y Cera, decencia de la imagen del Santo y su Altar, cuyo encargo es todo el gravamen, y obligación del Patronato, y pía memoria, ¿qué más se necesita para venir en pleno conocimiento del derecho indisputable, para reclamar el auto de V. SS.?

Alegaron, además, que el 23 de julio de 1773 esa misma junta había declarado el patronato a favor de su causante y descendientes, sin que ese pronunciamiento hubiese sido reclamado, por lo que debía considerarse cosa juzgada.

El fiscal del crimen de la Audiencia, Francisco Manuel de Herrera, en su vista del 5 de marzo de 1795, observó que la peticionaria no había justificado su parentesco con Beatriz Jofré de Arce; que, aunque lo hubiese verificado, tampoco podía pretender por derecho de sucesión uno que había sido personal de Josefa Rosa de Alvarado y perecido con ella; y que la

junta de 1773 no tuvo facultad alguna para decidir el caso sin los conocimientos necesarios, ni para "despojar al Soberano de una regalía propia de la Majestad en estos casos, cuyos derechos de esta clase especialmente son imprescriptibles". La junta resolvió de conformidad, y los demandantes vieron frustradas sus aspiraciones de continuar, como su causante, disfrutando de las utilidades de la fundación.[3]

José de Balenzátegui, por su testamento del 20 de febrero de 1807, designó al Cabildo de Buenos Aires patrono de la capellanía que fundaba con el objeto de que tuviesen ejercicios espirituales los presos de la cárcel, una o dos veces al año. El Ayuntamiento aceptó el cargo, dado el fin piadoso a que estaba destinada la fundación.[4] En cambio, rechazó el ofrecimiento que le hizo Antonio Obligado de una designación similar, pero sin que mediasen las mismas razones de interés público.[5]

Instituida una capellanía en vida, lo habitual fue que el fundador se reservase el patronato por el resto de sus días. Francisco Rodríguez de Vida, al fundar una capellanía colativa eclesiástica en Buenos Aires el 13 de marzo de 1762, asentó por cláusula cuarta "que el Patronato de esta Capellanía haya de ser y sea de legos, y así me nombro por primer Patrono de ella..."[6]

Hasta un menor de edad podía ser nombrado patrono. En tales casos, era menester suplir su incapacidad de hecho. Eusebio de Cires Fernández de Cosío, en la escritura de fundación de una capellanía eclesiástica, otorgada en Buenos Aires el 1 de enero de 1783, adoptó previsiones en ese sentido. Estableció, en la cláusula 21,

> que como puede darse la casualidad de que el patrono de esta capellanía sea menor de edad, y no tenga los talentos competentes para manejar los encargos del patronato, en tal caso, siendo indispensable que este menor tenga tutor y curador, quiere el otorgante y ordena que dicho tutor y curador autorice todos estos actos y ejercicios del patronato, y les intervenga, así para evitar todos los casos de nulidad, como para que todas sus operaciones corran arregladas por un sujeto a quien por falta de edad del patrón se le nombra para que le socorra con los auxilios e influjo de un hombre juicioso como se le contempla, y con el seguro de las fianzas de la tutela y cura que debe forzosamente otorgar.

Las funciones de capellán y patrono coincidieron varias veces en la misma persona. Cuando esa reunión se quiso evitar, para mantener la doble responsabilidad en la obra pía o la división de sus utilidades, tuvo que ser

[3] Archivo General de la Nación (en adelante, AGN), *Eclesiásticos*, 1718-1786, exp. 15, IX 7-2-12.
[4] AGN, *Tribunales*. Civil, leg. R 11, "Autos que sigue el Pbro. D. Lucas Ruiz con el Síndico del extinguido Cabildo..."
[5] Buenos Aires, 9/4/1799. AGN, *Acuerdos del extinguido Cabildo de Buenos Aires*, III: XI, p. 428.
[6] AGN, *Tribunales*. Civil, leg. V-W 4, "Varela, Jacobo Adrián y otro..."

prohibida expresamente. Fue lo que dispuso el recién citado Eusebio de Cires en la cláusula 20 de la tabla de fundación:

> Como quiere el otorgante que el patronato y capellanía no corran unidos en alguno de sus descendientes, sino que entre ellos se dividan las dos representaciones, para que cada uno por el interés que tiene cele el cumplimiento de la fundación, y contribuyan con sus diligencias a que no se deteriore la finca contribuyente sino que subsista reparada y edificada para que no se arriesgue la pensión por falta de los valores de ella, declara el otorgante que si alguno de sus hijos, o descendientes, recayese la capellanía durante que la tenga, aun cuando por razón de su llamamiento y preferencia al patronato debiera ser patrón de ella, no quiere que en él se reúna, sino que pase el patronato al sucesor según el orden del llamamiento...[7]

Obligaciones. Conservación del capital

Los patronos tuvieron obligaciones y derechos. Las principales obligaciones fueron: urgir a los albaceas —cuando de eso se trataba— a que otorgaran las escrituras de fundación de las capellanías; mantener las fincas acensuadas en buen estado de conservación, haciendo los reparos o reedificaciones necesarios; imponer el dinero sobre fincas seguras y renovar las imposiciones tan pronto como se cancelaban los préstamos; recaudar puntualmente las rentas; velar por el cumplimiento de las cargas; pagarle al capellán la limosna establecida, y mantener cubierto el oficio.

Varias de esas obligaciones no les correspondieron, en sentido estricto, como patronos, sino como administradores, dos funciones que en la práctica corrieron generalmente unidas. Sin embargo, al menos en doctrina, eran dos funciones distintas, siendo lo específico del patronato estar a la mira de que el capital no se dilapidase, y mantener cubierto el oficio de capellán. En las capellanías eclesiásticas, la colocación de los capitales y la vigilancia de las fincas fue tarea de los capellanes. A los patronos sólo les competía suplir su inacción.

Conservar las fincas en buen estado y los capitales activos fue la fuente de los mayores problemas. Muchos patronos, por desidia, falta de interés o mala fe, no cumplieron con ese deber, dando lugar a la ruina de las casas, abandono de los campos y pérdida de los capitales, y, consiguientemente, a la extinción de las fundaciones. Fue uno de los argumentos que sostuvieron los adversarios de las capellanías para abogar por su abolición.

[7] AGN, *Tribunales*, leg. S 8, exp. 2, IX 42-6-3. Reproduzco la escritura de fundación en: Abelardo Levaggi, *Las capellanías en la Argentina. Estudio histórico-jurídico*. Buenos Aires, Instituto de Investigaciones Jurídicas y Sociales, UBA, 1992, p. 389-397.

Fundadores hubo que se adelantaron a los acontecimientos, exhortando a los patronos a que cumplieran bien con sus deberes. Estas exhortaciones formaban parte de algunas de las fórmulas notariales que estaban en uso. Ana del Casal, al instituir el 22 de septiembre de 1740 una capellanía en Buenos Aires, encargó "gravemente la conciencia a todos los patronos que la obtuvieran para que tengan especial cuidado y atención en mirar y reparar las fincas de dicha capellanía como también en remover el principal siempre que convenga".[8]

Del mismo modo, el ya citado Rodríguez de Vida dispuso, sobre las casas acensuadas, que

> se tendrán bien labradas y reparadas de lo necesario, de manera que siempre tengan aumento conocido, y nunca diminución, cuyo cargo y cuidado será siempre del Patrón y poseedor de dicha Capellanía, y si de hecho [...] se dejare de hacer los reparos, y labores necesarias [...] los Patrones, que lo hicieren, y sucesores que lo permitieren, pierdan el Patronazgo, y pase al siguiente llamado, y se le entregue la posesión.

Las situaciones de incumplimiento fueron frecuentes. El síndico del monasterio de Santa Teresa de Córdoba, Pedro de Urtabe y Sota, expuso en agosto de 1737, con referencia a la capellanía que a favor del monasterio habían fundado Francisca de Albornoz y Alonso de Herrera, que "con el transcurso del tiempo se halla la finca totalmente arruinada, y el dicho principal cuasi del todo perdido, sin que en tantos años se hayan pagado sus corridos, estando suspenso por este motivo el sufragio de las misas de que tanto han carecido las benditas almas".

Resolvió el alcalde Juan Brioso Quijano que, no constando que los capellanes ni los patronos hubieran hecho diligencia alguna contra los poseedores, la omisión y descuido debía correr por su cuenta y riesgo. Al fallecimiento de los primeros, había sido de su obligación asegurar el capital y corridos, y no dejar pasar tanto tiempo, como había pasado, hasta producir la prescripción.[9]

La decrepitud del patrono, y consiguiente negligencia, fue, asimismo, causa del abandono y deterioro de los bienes. El juez eclesiástico del Tucumán, Nicolás Videla, en la sentencia que pronunció en Córdoba el 20 de diciembre de 1791, se hizo cargo del "deplorable estado de decadencia" a que estaba reducida la estancia de Santa Gertrudis, gravada con la capellanía de José Moyano Escariz; del "menoscabo notable de los muebles de servicio, y venta del mayor, y más útil número de esclavos, para la mejor administración de aquella finca, sin haber reemplazado otros en su lugar

[8] AGN, *Tribunales*, leg. L 10, exp. 7, IX 41-5-6.

[9] Archivo del Arzobispado de Córdoba (en adelante, AAC), *Capellanías*, v. 31, t. I.

el patrón nombrado D. José Bejarano como debía, ni invertido su valor en beneficio de la capellanía", y por último de "la edad provecta, y enfermedades que adolece el referido patrón".

Para evitar que, en lo sucesivo, la obra pía sufriera más considerable quebranto, "contra las sanas intenciones del fundador, que deben ser efectivas", removió a Bejarano del patronato y se lo confirió al capellán.[10]

Otro ejemplo de incumplimiento. Ambrosio del Casal y Sanabria, residente en Asunción del Paraguay, era el patrono de la capellanía eclesiástica fundada en Buenos Aires por Ana del Casal, a la que ya me referí. Desde hacía muchos años, la mantenía sin capellán propietario ni interino. Recaudaba los réditos por medio de un apoderado y hacía celebrar las misas en Asunción, contra la voluntad de la fundadora. El juez eclesiástico le intimó que acreditase la celebración de las misas en Buenos Aires, y que presentase capellán, bajo apercibimiento de fijar edictos para la provisión del cargo.

Sobre la capellanía mandada fundar por Balenzátegui para beneficio espiritual de los presos de la cárcel, ocho años después ignoraba el Cabildo de Buenos Aires si los albaceas habían verificado o no la fundación. El síndico Mariano Antonio Tagle sostuvo en su vista del 22 de julio de 1815 que

> V. E. como Patrono de la capellanía, y especialmente encargado por el fundador para perpetuar y asegurar los fondos de este pío establecimiento debe con todo el lleno de su autoridad obligar a los albaceas a que sin más demora realicen la fundación en una de las mejores fincas de la testamentaría, y que respecto a que el capellán nombrado por el testador no está en aptitud de serlo por la diversa carrera, que ha elegido, procedan al nombramiento de otro...

Derechos. Beneficio de la renta

Fue derecho de los patronos proponer o nombrar al capellán, fijarle las obligaciones si no estaban determinadas en la tabla de fundación, nombrarse sucesor si tampoco estaba previsto quién debía serlo, y, sobre todo, percibir una parte de la renta del principal. Cualquiera hubiera sido la buena voluntad de los patronos, y su inclinación a cumplir con la voluntad del fundador, el derecho a compartir el fruto del capital fue un poderoso estímulo que tuvieron para acceder al oficio y mantenerse en el mismo.

El comunicado dejado por José Cavezas en 1737, nombrando patronos al entonces padre rector de la Compañía de Jesús de Buenos Aires y a sus sucesores, los facultó para vender o alquilar las casas pensionadas "se-

[10] Archivo Histórico de Córdoba (en adelante, AHC), *Escribanía 2*, leg. 79, exp. 21.

gún mejor pareciere", y dejó a su arbitrio la designación de las misas que se tenían que rezar.

Con frecuencia, la propia escritura fundacional estableció cuál había de ser la utilidad del patrono. Por cédula del 3 de agosto de 1797, y a propósito de una capellanía fundada en Zacatecas, Guadalajara, resolvió Carlos IV "que al actual patrono y a todos los que le sucedan conforme a los llamamientos que hizo el fundador, se les abone la quinta parte del producto de las fincas del patronato".[11]

Cuando se trataba de capellanías laicales, memorias de misas o legados píos, una vez contribuido el capellán con el estipendio de las misas que celebraba, el superávit resultante quedaba a favor del patrono, bajo el concepto de que era para subvenir a las cargas inherentes a su oficio. Rodríguez de Vida estableció para su recordada fundación que, no siendo a descendiente que tirara por el estado eclesiástico, tuviera cuidado de nombrar un capellán que dijese las misas asignadas por el estipendio regular, "y el superávit lo ha de gozar dicho Patrono, o Patrona hasta que haya entre mis descendientes legítimos algún varón que tire por el estado eclesiástico..."

Con el mismo criterio, José de la Cruz, en su memoria testamentaria, nombró patrono a su mujer y le dio el goce y disfrute de la utilidad resultante, una vez pagadas las misas.[12]

En cambio, la ya mencionada Ana del Casal se inclinó a fijar el monto del estipendio, no dejándolo indeterminado. Mandó que gozasen los patronos "cuarenta pesos del fundo de esta capellanía anuales, o rata por cantidad del tiempo en que fuere servida por capellanes interinos, que no sean de mi sangre, a falta y por defecto de los que nomino para la propiedad, que en este solo caso la podrán servir, y dichos patronos les señalarán acudiéndoles con sesenta pesos por las sesenta misas que se deben decir".

Elena de Oro adoptó, a su vez, una solución singular. A falta de clérigo que desempeñara el patronato, éste correspondería a una mujer de su familia, la que invertiría la mitad de las rentas en misas. La otra mitad le pertenecería "si fuere pobre". De lo contrario, la daría de limosna a "la mujer consanguínea más necesitada, y en falta de ésta a los varones consanguíneos, prefiriéndose en todo al mayor".[13]

El ánimo benefactor del instituyente, en principio hacia el mismo patrono, a título de recompensa o para satisfacer sus necesidades, y, si no era ésa su situación, y no era persona menesterosa, a favor de otros parientes que sí padecían necesidades, surge con claridad como una de las causas eficientes de las capellanías.

[11] Archivo General de Indias, *Indiferente General* 2972.

[12] AGN, *Sucesiones*, leg. 5.340, "José de la Cruz, testamentaría".

[13] AGN, *Tribunales*. Civil, leg. C 45, "Dª Tomasa de la Colina sobre el patronato de una capellanía".

Sucesión

En el sistema sucesorio tradicional, es decir, anterior a la codificación moderna, los bienes de naturaleza diferente tenían un método de transmisión también diferente. Era así que el oficio de patrono se transmitía por herencia según un régimen distinto del común.

Lo regular fue que las reglas sucesorias estuvieran consignadas en la tabla de fundación. Cuando eso no sucedía, el patrono en ejercicio nombraba a su sucesor, o se aplicaban las normas del mayorazgo, que regían supletoriamente en toda esta materia de las capellanías. También se combinaron ambas soluciones.

Los criterios que adoptaron los fundadores fueron múltiples. Las cláusulas respectivas variaron según se propusieran favorecer a parientes, en cuyo caso la capellanía se decía *gentilicia*, o a extraños; a los de una línea (paterna o materna) o a ambas; exclusivamente a clérigos o, indistintamente, a todos los llamados; sólo a los varones, sólo a las mujeres, o a ambos sexos. Las cualidades de clérigo y pariente, unidas o separadas, fueron las más requeridas.

Los oficios de patrono y capellán reunidos, y los requisitos de parentesco y clerecía, resultan de la escritura de fundación suscrita por el presbítero Bernabé de Echenique en 1768, en estos términos:

> me nombro por capellán, y patrono de dicha capellanía y por mi defecto de muerte o ausencia nombro por patronos, y capellanes a los hijos de mis hermanos: esto es a mis sobrinos legítimos, que siguieren el fuero eclesiástico, y fueren por recta línea más cercanos; y teniendo, como tengo al presente dos inmediatos sobrinos, que lo son don Marcos Martínez, hijo de la expresada doña Clara, y don Gerónimo de Echenique, hijo del mencionado don Alejandro, nombro al dicho don Marcos por sucesor en dicha capellanía, con tal que siga el estado eclesiástico, y en defecto de no seguirlo, nombro al nominado don Gerónimo, con la misma obligación; y caso de que uno, ni otro, sigan el dicho estado eclesiástico, lo sean patronos, y capellanes de dicha capellanía los más inmediatos sobrinos, que siguieren el dicho estado; y en su defecto siempre la hayan de poseer los parientes más cercanos de línea recta, y caso de que de ésta no haya sujeto, que se dirija al estado eclesiástico, recaerá dicha capellanía en la viceparroquia llamada Lagunilla, que fundaron mis antepasados, quedando su administración, y goce al cura a cuyo cargo corriere...[14]

Reunión y separación del patronato y la capellanía, según fueran las circunstancias, y preferencia de parientes mujeres, salvo la existencia de

[14] AHC, *escr.* 2, leg. 37, exp. 4. Reproducida en Abelardo Levaggi, *op. cit.*, p. 384-386.

clérigos entre los varones, estableció Elena de Oro. Era ésa una sucesión irregular, según el derecho de los mayorazgos, que daba preferencia al varón sobre la mujer.

Nombró por primer patrono y capellán a Bernardo José de la Colina, pero tras su fallecimiento se desdoblarían los oficios. En el patronato lo sucederían las seis hijas de Manuel de la Colina e Isabel de Oro, sobrinas de la fundadora,

> por el orden de su nacimiento y mayor edad; y en defecto de éstas, pasará el patronato a los descendientes de ellas, siendo siempre preferidas las mujeres a los varones, a no ser que éstos sean clérigos ordenados *in sacris*; y en defecto de toda esta familia pasará en los mismos términos a los descendientes de mis hermanos D. Miguel y D. Diego de Oro, con la facultad al último que lo posea, de nombrar sucesores, pero siempre de mi sangre o parentela.

El maestre Bernardo de Reyna Vera, que en 1699 erigió la capellanía de Sinsacate, nombró a su nieto, el licenciado Fernando de Herrera y Velazco, patrono y capellán, mas en adelante correrían los oficios por separado, cuidando la limpieza de sangre de sus titulares. Entrarían en el patronato

> el mayor y más cercano en grado de mis nietos, y bisnietos, y legítimos descendientes para siempre jamás [...] con que sean católicos cristianos, y que no hayan cometido, ni cometan crimen *laesa majestatis* divina o humana, ni otro delito por donde se confisquen sus bienes, o sea condenado a pena de muerte corporal y civil porque a cualquiera que lo tal haya cometido o cometiere yo no llamo al dicho patronazgo, ni quiero se introduzca, ni venga a él así como yo no lo llamara, ni fuera nacido, y suceda, y venga al siguiente en grado.[15]

La imaginación de los fundadores hizo que conjeturaran la presencia de situaciones poco comunes, pero no imposibles, en su afán de evitar litigios entre los herederos. Eusebio de Cires se adelantó a rogar y encargar en 1783

> a los patronos que sean [...] que si en orden a la presentación de la capellanía, sucesión de ella y del patronato, resultaren algunas dudas o controversias que indispongan los ánimos, y perturben la tranquilidad con que deben vivir, no se mezclen en judicial estrépito ni emprendan pleito alguno, sino que todas sus cuestiones las concluyan por arbitraje y concordia, nombrando para el efecto al Señor Juez Eclesiástico o a otra cualesquiera persona de carácter, e

[15] AAC, *Capellanías*, v. 31, t. II, "Capellanía de 2 000 pesos fundada por el maestro Bernardo de Reyna Vera en esta ciudad".

inteligencia, que las resuelva de este modo, y decida; pues de lo contrario les pena con su indignación y les carga desde luego su conciencia para que respondan en el tribunal de Dios.

Una de esas hipótesis fue la que contemplaron Antonio de Espinosa y María Magdalena Cordovés en 1765: si llegaba el caso de ser los candidatos "dos hermanos gemelos o mellizos, entre los que no se sepa cuál nació primero, se dirimirá por suerte según está dispuesto en derecho para este caso, cuyas circunstancias expresamos con toda claridad para que con el tiempo no sea esta fundación motivo de pleitos".[16]

Varias veces se delegó en el patrono el nombramiento del heredero, con mayor o menor libertad de elección. El obispo Pedro de las Cuentas Valverde autorizó en 1797 al primer patrono y capellán para nombrar sucesor "con tal calidad que si hubiere parientes míos ha de nombrar el dicho patronazgo al que le pareciere de ellos, y a falta de dichos mis parientes nombrará el dicho señor D. Vasco a quien le pareciere que sea más a propósito para la administración de dicho patronazgo".[17] José de la Cruz favoreció en 1780 a su cónyuge con el patronato y la facultó para que "nombre por su fin, y muerte el patrono que fuere de su voluntad, todo ello con aquella reflexión que pide el caso". La vía elegida, casi siempre, para nombrar al sucesor fue la del testamento.

Conclusión

Dos aspectos del patronato se destacan en el análisis de la institución. Uno, que puede decirse más evidente, es la responsabilidad que recaía en su titular, como principal garante de la continuidad de la fundación. De su celo, de su diligencia, de su recta conciencia, dependía que los fines espirituales perseguidos, prioritariamente, por el fundador no se malograsen. En tal sentido, puede afirmarse que la capellanía giró en torno a su eje, que las instituciones prósperas supusieron la existencia de patronos cuidadosos del cumplimiento de sus deberes, y viceversa, que detrás de los capitales en ruinas, salvo casos fortuitos, hubo patronos negligentes, que no hicieron honor a sus responsabilidades.

El otro aspecto, no tan notorio, pero fundamental para comprender el papel polivalente de la capellanía en la sociedad tradicional, es la función asistencial que cumplió el patronato, para cubrir las necesidades de parientes u otras personas menesterosas, y, también, adentrándonos en su

[16] Archivo Histórico de la Provincia de Buenos Aires, 5-1-4-7.
[17] AGN, *Tribunales*, leg. 20, exp. 15, IX 35-3-4.

estructura, cómo fue organizado para despertar el celo de sus titulares con el acicate del interés económico, partiendo de la premisa realista de que podía no ser suficiente el mero y desinteresado respeto a la voluntad del antepasado fundador para mover la suya propia.

Cuando se estudia la capellanía desde el punto de vista económico, lo usual es que se la analice en su función crediticia, en relación con el fenómeno de la amortización de bienes, y, en menor medida, con las profesiones religiosas. El aspecto que acabo de apuntar, ligado al patronato, abre una nueva perspectiva, que no hace sino confirmar la complejidad y funcionalidad múltiple de la institución, ayudando, además, a explicar su profundo arraigo en la sociedad indiana.

LAS ESTRATEGIAS DE UNA ELITE FRENTE A LA TIERRA Y AL CIELO: CAPELLANÍAS EN COLCHAGUA EN EL SIGLO XVII[1]

JUAN GUILLERMO MUÑOZ CORREA

Colchagua en el siglo XVII

El corregimiento de Colchagua, creado en 1593 por el gobernador Oñez de Loyola, segregándolo de la parte sur del de Santiago, fue escenario durante las primeras décadas del siglo XVII de un proceso colonizador ganadero, manteniéndose este sistema productivo hasta fines del mismo. El sector de su jurisdicción, a unos 160 kilómetros al sur de la ciudad de Santiago, estaba comprendido entre la cordillera de los Andes y el mar de oriente a poniente, por los ríos Cachapoal, límite norte del partido, y los de Teno y de Nilahue por el sur, curso de agua este último que antes de llegar al mar formaba la laguna nombrada de Los Choros o de Cáhuil.

Antes de la llegada de los españoles prevalecía una situación de frontera inicial con respecto al imperio incaico, cuyo límite sur no ha sido aún bien definido, con algunos destacamentos militares y mitimaes, con ciertos centros sujetos a tributación, lo que podría haber facilitado la incorporación de estos aborígenes, llamados promaucaes, al sistema impuesto por los conquistadores hispanos. La ocupación indígena era de baja densidad poblacional, con grupos que practicaban una agricultura incipiente combinada con una recolección especializada y poseían un patrón de asentamiento más o menos sedentario. El cronista Bibar informa que "es la provincia de los Pormocaes... tierra de muy lindos valles y fértil. Los indios son de la lengua y traje de los de Mapocho. Adoran al sol y a las nieves porque les da agua para regar sus sementeras, aunque no son muy grandes labradores..."[2]

[1] Este trabajo forma parte del material recopilado para el proyecto auspiciado por el Fondo Nacional de Investigación Científica y Tecnológica de Chile, *Constitución y consolidación de una elite rural, Colchagua 1620-1660* (FONDECYT número 1950554).

[2] Gerónimo de Bibar, *Crónica y relación copiosa y verdadera de los reynos de Chile* (edición facsimilar y a plana del Fondo Histórico y Bibliográfico José Toribio Medina), Santiago de Chile, 1966, p. 137.

A fines de 1543, partió Pedro de Valdivia a pacificar estos indios que se habían fortificado al sur de la Angostura, en Tagua Tagua y en Tipanande. Posteriormente lo hicieron Francisco de Aguirre y su yerno el general Juan Jufré, nombrado en 1575 alcalde mayor de la provincia de los promaucaes. Jufré, tronco de la elite colchagüina, fue uno de los escasos fundadores de capellanías en el siglo XVI chileno.

Después de muchos combates, los naturales fueron derrotados e incorporados al sistema de encomiendas de servicio personal y se consolidaron varios pueblos. Así, Malloa, Pichidegua, Copequén y Tagua Tagua, ubicados en el sector nortino central, formaron parte de la doctrina de *Malloa*;[3] Chimbarongo, Nancagua, Teno y Rauco, la doctrina de *Chimbarongo*; Colchagua, Lihueimo y, en algunos periodos, Peumo, la doctrina de *Colchagua*; Rapel y Topocalma, la doctrina costina de *Rapel*.

La atención que hubo por este territorio durante aquel periodo estuvo focalizada en los centros indígenas, de los cuales los encomenderos sacaban los trabajadores necesarios para sus faenas auríferas y otras explotaciones o servicios. Muchos se interesaron por la posesión de tierras aledañas a los caseríos de sus encomendados, no por ellas mismas, sino con la finalidad de instalar explotaciones económicas allí donde estaba la fuerza de trabajo a la mano, tales como obrajes de paño, cría de cerdos, viñas, molinos y curtidurías. El territorio cumplió la función de corredor entre dos polos importantes de ocupación y poblamiento, el de Santiago, capital del reino, y el de las ciudades del sur, por lo que constantemente era trajinado tanto por los conquistadores con sus indios, como por soldados, comerciantes, funcionarios, misioneros y demás transeúntes.

Al ponerse en marcha el proceso de colonización del valle central, luego de la recuperación por parte de los mapuches de tierras ocupadas por los españoles en el sector sur del reino, y después de la destrucción de la mayoría de sus ciudades, muchos soldados y antiguos vecinos de las ciudades de "arriba" obtuvieron mercedes de tierra, se instalaron en ellas con su familia y levantaron estancias; otros se asentaron en Santiago, desde donde gozaban de sus beneficios a través de administradores, hasta que algunos de sus descendientes terminaron por vincularse con familias rurales y radicaron en sus fincas.

Hacia 1620 concluyó la concesión por vía de merced de las mejores tierras colchagüinas y, como resultado de este primer impulso, las actividades agropecuarias se convirtieron en la base de una nueva economía desplegada en una frontera ganadera interior. La orientación pecuaria, estimulada con la exención del pago de almojarifazgo en 1593, se acentuó

[3] Los nombres de las doctrinas, tomados de uno de sus pueblos de indios, designaban, además de la encomienda respectiva, un curso de agua, un valle y una estancia.

por la declinación en la exportación de otros rubros, como los provenientes de la vitivinicultura, que, a consecuencia de problemas en su transporte, vino a encarecer su puesta en el mercado potosino. Se dio inicio así a un ciclo económico fundacional de la estructura agraria colonial chilena, sobre cuya base la economía ganadera alcanzó su consolidación en las primeras décadas del siglo XVII, gracias al estímulo de la demanda de diferentes mercados, principalmente el virreinal, para el sebo y los cordobanes, rubros básicos de exportación.

El rasgo fundamental que caracterizó la evolución social fue, en adelante, el despliegue de un proceso de creciente diversificación y complejización de la sociedad, que perfiló la definición de un conjunto de sociedades regionales, por cierto con lazos de relaciones entre unas y otras. En las del norte y del sur, aunque su base material estaba constituida por las actividades productivas realizadas en la ruralidad del entorno, las diversas manifestaciones de la vida social y política alcanzaban su significación con propiedad en el contexto de la ciudad, entendida como escenario y sistema de relaciones entre personas e instituciones. Así, tener solar y casa poblada, ejercer cargos y alcanzar honores, vincularse con las esferas de la alta burocracia, entre otras posibilidades de esta índole, eran hechos esencialmente urbanos. A diferencia de ellas, en la jurisdicción de Santiago, que comprendía de cordillera a mar entre los ríos de Choapa y Maule, la ruralización, como tendencia que caracteriza al siglo XVII, paradójicamente constituye un factor fundamental en la definición del sentido que presenta su evolución. El núcleo urbano fue perdiendo progresivamente su vinculación con determinados sectores rurales que iban adquiriendo una fisonomía social y cultural propia, pese a seguir bajo su dependencia política y administrativa.

La posibilidad de implementar una dinámica de acumulación sobre la base de determinadas actividades económicas configuró el punto de partida para que ciertos grupos sociales se constituyeran en elites a escala local, a partir del control de los factores productivos y de la organización y desarrollo de su capacidad empresarial, con la cristalización de unidades productivas, el establecimiento de una estructura laboral y la definición de estrategias comerciales, crediticias y de posesión de la tierra. Su consolidación supone el dominio de mecanismos sociales y simbólicos constitutivos de poder y prestigio y su ejercicio sobre grupos sociales que paralelamente se están constituyendo como subalternos, así como la utilización de determinadas modalidades de inserción y relación en expresiones institucionales del poder: de gobierno, eclesiásticas y militares, tanto a nivel central como local. Ser miembro de determinadas cofradías, la construcción de capillas en los conventos o de iglesias en sus estancias y la fundación de capellanías, además de su sentido espiritual, tuvieron un papel que jugar en este complejo sistema social.

Las capellanías en Colchagua

La motivación para estudiar las capellanías que fueron fundadas en Colchagua, de las que queda alguna documentación en los archivos notariales, surgió de la necesidad de poder estudiar las características ofrecidas por un grupo relativamente heterogéneo y complementar las que ya había trabajado para grupos determinados por otra variable. Con esto se trata de evitar el riesgo de generalizar al describir las capellanías a partir de un sector específico o sesgado.[4]

Al igual que en los casos de los conventos seráfico y mercedario que he estudiado, en el presente artículo también se puede constatar el poco interés en fundar capellanías en Chile. Éste no es un fenómeno aislado, pues, en cuanto a la institución de mayorazgos y la adquisición de títulos nobiliarios, el comportamiento fue el mismo. Un solo mayorazgo a fines del XVII y poco más de una docena en todo el siglo siguiente.

Encontramos a lo largo del siglo XVII treinta capellanías impuestas por dos parejas, diecinueve mujeres, dos de ellas en compañía, y diez hombres colchagüinos.

Los principales o capitales con que se las dotó también muestran bastante exigüidad. De la cantidad total, de veintiséis de monto conocido, 24.293 pesos (de a ocho reales o patacones), no haré mayores comentarios, pues estas capellanías corresponden solamente a aquellas que dejaron rastros en los archivos notariales, salvo señalar, para los que no están habituados al siglo XVII chileno, que equivalen a otras tantas cuadras (1.57 hectáreas) de tierra de buena calidad, o a la mitad de las excelentes.

La capellanía

De la variedad de elementos que confluyen en la capellanía comenzaremos por los de tipo espiritual, para poder evaluar adecuadamente el resto. De acuerdo con el principio de la comunión de los santos, las obras pías, especialmente la misa, realizadas aquí en la tierra por los miembros de la Iglesia militante, benefician a los de la Iglesia purgante, para que puedan acceder prontamente a la Iglesia triunfante, cuyos miembros ruegan a

[4] Los anteriores estudios que he hecho se han centrado: uno, sobre las muy escasas capellanías del siglo XVI en Chile; otro, en las fundadas por monjas al momento de renunciar sus bienes en monasterios de Santiago en el siglo XVII, y las fundaciones pías de que eran beneficiarios dos conventos en el siglo XVIII, uno urbano y otro rural: el mercedario de la ciudad de La Serena, al norte del reino, y el franciscano de San Pedro de Alcántara, en la doctrina de Vichuquén, Maule, inmediatamente al sur de Colchagua, de la que formó parte en los primeros tiempos republicanos.

Dios, a su vez, por los vivos. Pérez de Lara señala que el pecador que se arrepiente y confiesa "queda libre de la culpa mortal y pena eterna que le correspondía, pero deudor de la temporal que ha de pagar, y satisfacer por sus pecados a la justicia divina, y si hace satisfacción en esta vida por obras penales y satisfactorias, queda libre de la pena de Purgatorio y no haciéndola, la ha de purgar en él, y no salir hasta pagar el último cuadrante".[5]

Ante las personas que se encontraban inmersas en esta mentalidad se abría un amplio abanico de posibilidades para abreviar su estadía en el Purgatorio y la de sus deudos y acreedores. Las mejores obras eran las misas, la limosna y el ayuno, que servían para reparar pecados propios y de terceros y no para obtener la salvación, por lo que constituían el objetivo espiritual tanto de capellanías como de cofradías, bulas, indulgencias y obras pías en general. Sólo considerando esta convicción es posible entender que se diera un destino extraeconómico a señalados bienes. Aunque todo el sistema significaba en la realidad una extracción y succión de capital de las manos de los productores o poseedores del mismo, hacia otras dedicadas a actividades diferentes, la opción tomada por la persona interesada en el sistema significaba una distinta repercusión económica.

Las *cofradías*, desde este punto de vista, fueron especies de mutuales de socorros espirituales de unos por otros, quienes además podían gozar de algunos concedidos por el papa, o por un delegado suyo, en la administración de este "tesoro espiritual" de que era depositaria la Iglesia. Los fondos recolectados de sus cofrades eran destinados a la mantención y ornato de ciertos lugares, manifestaciones específicas de culto, devociones y celebraciones religiosas y —lo más importante— a los sufragios, o misas, por los miembros fallecidos. En el siglo XVII, en Colchagua, las preferidas por el grupo alto fueron la de los Nazarenos y la de la Veracruz, seguidas por la de Copacabana, que funcionaban en el convento mercedario de San Juan Bautista de Chimbarongo, ubicado en la doctrina del mismo nombre, en el sector sur central del corregimiento.

La *Bula de Santa Cruzada* fue otra importante fuente de gracias espirituales, que tenía un cierto costo económico para los interesados, a cuya promoción dedicó su libro Pérez de Lara. Estaban obligados a ella todos

[5] Alonso Pérez de Lara, *De anniversariis et capellaniis* (publicado en 1608, 1610 y 1633), y *Compendio de las tres gracias de la Santa Cruzada, Subsidio y Escusado, que su santidad concede a la sacra catolica real magestad del rey don Felipe III, nuestro señor, para gastos de la guerra contra infieles, y la practica dellas, assi en el Consejo, como en los iuzgados de los subdelegados* (publicado en 1610; edición que he consultado). De ambos se hizo un libro unitario con un tercer trabajo bajo el título de *Opera omnia* en 1733, con reediciones en 1757 y 1768. Originales de los de 1610 y 1768 se conservan en The John Carter Brown Library, ubicada en Providence, Rhode Island, y corresponden a la última edición las citas que haré en este trabajo, todas ellas con la ortografía de nuestros días. Agradezco a la Fundación Lampadia la beca que me dio la oportunidad de su consulta directa. La presente cita corresponde al prólogo, sin número de página.

los funcionarios tanto eclesiásticos como civiles, incluyendo las bulas de composición, destinadas a reparar daños causados a terceros y que no se podían satisfacer, ya fuese por ignorar su identidad o paradero o por riesgo de mancillar su honor al hacer pública la reparación, entre otras posibilidades. De especial interés son las que debían ser sacadas para los indios. Significó la extracción de moneda desde los diferentes rincones del imperio rumbo al real fisco peninsular para que el rey pudiera mantener la lucha contra los infieles, razón por la cual los papas habían concedido estas indulgencias. Frecuentemente se encargaba sacar los diferentes tipos de bulas mediante disposición testamentaria, como se puede ver en los testamentos otorgados en Colchagua a lo largo de todo el siglo. La bula a los indios la compraba el encomendero o el amo, según fuese el caso, y en los asientos de trabajo era el patrón el que se comprometía a sacarla al indio asentado que trabajaría bajo sus órdenes. El cargo de oficial de la Santa Cruzada lo servían connotados vecinos del corregimiento.

Las *obras pías* en general estaban vinculadas con la construcción de iglesias, monasterios o ermitas y con la liturgia divina. Las órdenes religiosas retribuían a sus benefactores, especialmente a los relacionados con la instalación de determinado convento, con el goce de los sufragios destinados a tales fundadores, muchas veces materializados en algunas de las misas celebradas en dichos edificios. En Colchagua he podido observar, en los dos conventos que hubo en el siglo XVII, una cierta adscripción familiar a cada uno por parte de los descendientes de los fundadores, siendo especialmente notables los casos de los Porras con el mercedario de San Juan Bautista de Chimbarongo y el de los Camilo Venegas con el franciscano de San Antonio de Malloa. Otras obras pías eran lisa y llanamente el mandar decir cierto número de misas, para las que se destinaba el dinero correspondiente según se tratase de misas cantadas o rezadas.

La *misa* en ninguno de los casos era lo que se compraba, pues su valor, en palabras de Mercado,

> excede a todo el oro terreno... Siempre se dice la misa gratis de entrambas partes, del celebrante y del pidiente, que la limosna acostumbrada, limosna es, y sustentación del ministro, no precio. Más obligarse el sacerdote a celebrar mucho tiempo en una cierta iglesia, o en una particular capilla, o por una persona nombrada viva o difunta, esta obligación distintísima es de su misa u oficio divino, cargo que él se pone y puede vender y concertarse y regatear su precio, como se hace en las capellanías... es obligación civil, humana, no divina ni sacra, y por consiguiente de valor.[6]

[6] Tomás de Mercado publicó en Sevilla, el año 1569, *Tratos y contratos de mercaderes*, y, en 1571, una segunda edición "corregida y aumentada" que tituló *Suma de tratos y contratos*, la que pude consultar en la John Carter Brown Library; la cita es de la página 97.

Es interesante que lo que se pagaba por una misa se llamase limosna, siendo éstos dos de los principales reparadores. Se concluye que lo mejor es si la limosna va destinada a la celebración de una misa.

La *capellanía* es una institución multifacética que presenta gran cantidad de tipos y clasificaciones según diferentes puntos de vista. Desde uno de ellos, y en términos generales, consiste en que un organismo eclesiástico o una persona natural acepta la obligación de realizar determinada obra pía, comúnmente la celebración de un cierto número de misas, por las intenciones declaradas por el fundador, a cambio de lo cual recibe una renta anual proporcional a su servicio, la que es erogada por él o los propietarios de una o de varias fincas que cargan esta pensión.

La capellanía generaba beneficios espirituales a partir de las misas que año a año se iban celebrando. Independientemente del capital de su dotación, sacados los costos, al cabo de poco más de dos décadas se habría rezado igual número de misas que si el fundador las hubiese mandado decir de manera inmediata; pero, como los capellanes habían llevado solamente los réditos o intereses, el principal o capital invariable seguía manteniendo perpetuamente otras muchas misas. Otra ventaja del sistema de capellanías era que, en el supuesto de que el alma que las recibía fuera de la temporalidad terrenal ya estuviera excedida de lo necesario para ella y, por lo tanto, gozando en el cielo, el superávit pasaba a favorecer a otras almas según el orden de sucesión establecido por el fundador al mandar instituir la capellanía. Si el alma había caído al Infierno, los sufragios que no le podían servir de nada seguían también el orden establecido de beneficiarios.

Agrupando arbitrariamente los principales de las fundaciones colchagüinas en cinco rangos tenemos:

Principal	*Número*	*Total (en pesos)*
50 — 200	4	500
250 — 452	7	2 552
500 — 800	5	3 100
1 000 — 2 000	8	10 141
4 000	2	8 000
sin especificar	4	
Total		24 293

La inversión de estos principales se canalizaba generalmente a través del mecanismo del censo. Los diversos componentes de la Iglesia Católica no fueron proveedores exclusivos de capital por la vía del censo, compartiendo esta función con particulares e instituciones diversas como cofra-

días, cajas de indios, edilicias y fiscales.[7] En la problemática de poder determinar si la Iglesia fue un proveedor o un extractor de capital, de una parte se ha resaltado el gran endeudamiento del sector agropecuario y su monopolio del crédito, el impedimento que la Iglesia significó para la formación del capital al apropiarse por la vía de los intereses, sumada a la de los legados, de un excedente desviado a fines extraeconómicos. De otra parte se ha destacado su carácter precursor de la banca moderna, su rol de organismo vital, su reinversión de los excedentes absorbidos en nuevos censos a interés moderado y sin presiones por el reintegro del capital. Tampoco puede ser considerada como un todo homogéneo sin estimar los diversos comportamientos que estudios de casos puedan ir revelando acerca de instituciones religiosas determinadas, considerando el ámbito concreto y la dinámica de la estructura económica y social a la que se encontraban incorporadas.[8]

El *censo* es una realidad histórica y no sólo una figura jurídica. Su diferencia fundamental con un préstamo radicaba en que en éste se podía solicitar la devolución. El censo consignativo teóricamente era la compraventa de una renta que no afectaba a un deudor personal, sino al propietario de un bien, quien podía redimirlo a su voluntad, pero que en la práctica era un préstamo a plazo generalmente indefinido y con un interés fijo.

La cantidad de dinero o el monto de las especies que se cedían recibía el nombre de "principal" y la renta anual el de "rédito", cuya proporcionalidad estaba fijada por la legislación. Afectaba a una finca especificada por las partes en la transacción, cuyo propietario actual, el "censatario" o censario, debía cumplir con el pago de los réditos sólo mientras fuera dueño del bien gravado o éste sufriese un menoscabo de proporciones también señaladas en la ley. Quien había entregado el capital y pasaba a recibir las anualidades, el "censualista", podía traspasar esta calidad a terceros, por venta del derecho, cesión, donación, permuta o dote. A su muerte formaba parte de la masa de bienes, adjudicándoselo uno o varios de los herederos. No podía pedir que se le restituyese el dinero.

El censo era una posibilidad de acceso a capitales —dinero, bienes o mercancías—, permitido por la posesión de predios, en que el propietario no quedaba personalmente endeudado, sino uno de sus bienes raíces, con

[7] Juan Guillermo Muñoz y Claudio Robles, "Capitales provenientes de censos y capellanías y el desarrollo productivo en Chile", en *Contribuciones científicas y tecnológicas*, Universidad de Santiago de Chile, 98, 1993. Se tratan aspectos económicos que en esta oportunidad sólo se enuncian.

[8] Ma. del Pilar Martínez López-Cano, *El crédito a largo plazo en el siglo XVI. Ciudad de México, 1550-1620*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1995; Marie-Nöelle Chamoux, Danièle Dehouve, Cécile Gouy-Gilbert y Marielle Pepin Lehalleur (coordinadores), *Prestar y pedir prestado. Relaciones sociales y crédito en México del siglo XVI al XX*, México, SEP-CIESAS, 1993 (edición en París, 1993).

la pensión (aunque los hubo que gravaban un cargo u otro derecho). También era una vía de acceso a la propiedad raíz, dado que, toda vez que esta última era traspasada, de su valor se descontaba el monto de la suma de los gravámenes que cargaba.

Se ha insistido en el monopolio que el sector de propietarios rurales tenía sobre este mecanismo crediticio, lo que, siendo en parte cierto, necesita ser matizado, por ejemplo a partir del análisis de las ventas con o a censo. Ciertamente constituyeron un crédito privilegiado, con muchos puntos a favor de los que podían acceder a él sobre el resto de los interesados en capitales. Este punto sugiere la importancia de estudiar no sólo las variadas fuentes crediticias y su impacto, sino también a los posibles sectores o grupos involucrados en su control y distribución y en el destino dado a los capitales movilizados.

Las *motivaciones* por las que se fundaban capellanías fueron de lo más variadas. Además de la intención de asegurar una renta pía para el futuro espiritual propio o ajeno, y sumadas a ella, encontramos:

1. La necesidad de descargar la conciencia, la posibilidad de reparar una injusticia, fundándola en beneficio del alma del acreedor, como puede ser el caso de la del doctrinero de Malloa, Pedro Gómez de Astudillo, mandada instituir por su hermano Gabriel. Doña Lorenza de Figueroa señalaba las almas suya, de su esposo, sus hijos y sus padres, "y personas a quienes fuere en cargo el haberme servido... debiéndoles algo de su servicio".

2. El deseo de beneficiar una devoción, mantener el culto divino en un lugar establecido, o en una capilla, especialmente si había sido fundada por la familia, como el caso de doña Lorenza de Figueroa, que pidió cincuenta misas rezadas y una cantada el día de los finados en la capilla de su estancia de San Lorenzo de Teno.

3. Facilitar el acceso al culto divino a determinada población, como la de doña Magdalena y doña Luisa del Castillo Velasco, con misas todos los domingos en su chacra de La Chimba, "para que la oigan la gente de nuestro servicio".

4. Destacar una conmemoración señalando los días del año en que debían celebrarse éstas. Así, doña Beatriz Venegas mandó decir las misas los días de San Juan Bautista, onomástico de su marido; de la Encarnación, advocación de la capilla familiar; de los Reyes, onomástico de su padre natural, de su hijo mayor y de un nieto; de San Pedro, onomástico de otro nieto; y de San Buenaventura, del que ignoro la razón.

5. Algunas fueron instituidas en pago de una promesa o manda, como las de prisioneras rescatadas de los indios. Doña Juana Gutiérrez de Quintanilla, al ser liberada de los indios que la habían tomado prisionera en la ciudad de Chillán, pasó con su marido a radicarse en Colchagua, donde fundaron el convento mercedario de San Juan Bautista, en el que señalaron

los interinatos de las capellanías que fundaron sus descendientes, como doña Juana Bautista de Porras. Doña Isabel de Ayala dejó trescientas cuadras que había recibido en merced al convento de Chimbarongo, "para que en el interin que no saliesen del cautiverio alguna de las hijas que tiene en su poder el enemigo los religiosos del dicho convento le dijesen ciertas misas". Las tierras fueron rematadas posteriormente con la pensión.

6. Posibilitar el acceso al estado sacerdotal a descendientes o deudos, pues para poder ingresar al clero secular y ser ordenado el aspirante debía demostrar que gozaba de rentas suficientes para su mantención, cuyo mínimo estaba fijado, y el goce de una capellanía se consideraba en la suma. Con este fin habían ordenado su capellanía el capitán Simón Román Tamayo y doña Ana López Zenteno, la que, veinte años más tarde, instituyeron sus hijos sobre sus respectivas hijuelas cuando don Juan de Osorio Sandoval, el primer nieto de los fundadores, estaba próximo a ordenarse. Sumó este clérigo otro ingreso proveniente del censo de 1 500 pesos impuesto a cuenta de sus legítimas por sus padres; pero, como todavía no era suficiente, sus tías doña Isabel Román Mejía y doña Juana Román Tamayo fundaron capellanías de 450 y 400 pesos respectivamente, las cuales diferían con la de sus padres, que seguía favoreciendo a los religiosos de la familia, en que a éstas, después de los días de su sobrino, pasaría a servirlas el convento de Malloa. Cuando se ordenó don Juan del Castillo Velasco Rojas, cuyos padres fueron dueños de las estancias de Lihueimo y de Retomalal, ya había recibido sus legítimas paternas y pasó a servir una capellanía de 500 pesos impuesta sobre un solar de su familia; su tío, el doctor don Juan de Rojas Puebla Chacón, fundó una de 1 000 que situó en una de sus estancias, y dos de sus hermanas, otra en mancomún de 1 141 pesos sobre un solar y una chacra que habían heredado.

7. Dotar con una renta a ciertos descendientes, pues los patrones, que también eran nombrados y era detallado su orden de sucesión por los fundadores, solían participar con algo de la renta por su labor, además de otros elementos de prestigio y de poder anexos. Pedro Lobo de la Barrera, uno de los tantos pobladores de Colchagua proveniente de las destruidas ciudades australes, mandó que se le impusiese "una capellanía perpetua de seiscientos pesos en la finca de esta parte que le toca a mi hijo el capitán don Francisco Lobo que quiero que sea el patrón de ella, la cual capellanía se ha de pagar en frutos de la hacienda". Llama la atención las fundadas por don Francisco de Arévalo Briseño Benavides y por doña Ana Aránguiz, en que el primero llamaba entre los sucesores a un hijo natural, y ésta incluía los posibles hijos naturales de sus hermanas solteras.

8. Dejar algunas tierras u otro bien inmueble con el gravamen a un legatario, ya fuese con la potestad o atribución de traspasar el derecho, de redimirlo, o con el de la simple renuncia. Con esto se posibilitaba el acce-

so a la propiedad de un bien de producción a un tercero. La citada doña Isabel Román le dejó su hijuela a su hermano Hernando, con la condición de que reconociera el censo de la capellanía. Astudillo gravó tres cuartos de la estancia de San Marcos de Chanqueahue a la fundación capellánica que ordenó, llamando en primer lugar a los dos hijos del anterior propietario, su hermano el presbítero, si quisieran gozar del beneficio de poseerla con la pensión. El doctor don Diego de Arévalo Briseño y Recalde recibió la chacra de Huechuraba con cargo de fundar una capellanía mandada instituir por su madre.

La *dotación*. El fundador de una capellanía, ya fuera que la hiciera en vida o la ordenara en su testamento o codicilo, podía utilizar diversos medios para sostenerla. En ningún caso se trataba de una donación o legado a la Iglesia, sino de la compra de un servicio. Independientemente de su frecuencia, pueden ser agrupadas en cuatro situaciones principales:

1. Con un capital que era ofrecido a los posibles interesados por el fundador, por los albaceas, por el Tribunal de Obras Pías, o por los mismos patrones, utilizando el censo. El monto pudo ser fijado en:

a) Una cantidad monetaria definida, como cuando era para completar la congrua de un deudo. Doña Margarita Verdugo hizo en vida las particiones de sus bienes entre sus hijos, reservándose una casa y una viña con bodega, con las cuales después de fallecida se debería imponer una capellanía de 2 000 pesos.

b) Lo obtenido a partir de una operación, generalmente de venta o remate de especies señaladas para el efecto, destacándose la designación de esclavos. Doña Ana Borges mandó que de una esclava de edad de siete años nombrada Francisca,

> negra criolla, se ha de pagar el funeral y todos los gastos de mi entierro y demás legados y el remanente de su valor se imponga en capellanía en el convento del señor San Antonio de Malloa para que se me digan las misas conforme a la costumbre en la dotación de ellas... se haya de vender por lo más que se pudiere por mano de mis albaceas prefiriendo en su valor a mis parientes más cercanos... y se entiende dando luego el dinero de contado para el cumplimiento de estos mis legados porque mi alma no padezca con la dilación.

También se calculó el principal en el resto de la venta de negros en la capellanía de don Antonio Lobo de la Barrera Rasura, primer marido de doña Ana, y en la de doña Eufemia Zamorano Gómez Hidalgo. Doña Ana de Aránguiz, por su parte, con el valor de su casa mandó fundar una capellanía.

c) Un porcentaje del quinto de los bienes, o una parte fijada, o su remanente, es decir, lo que sobraba luego de las mandas y gastos en "la

hijuela del difunto", figura muy utilizada cuando había herederos forzosos. Don Alonso Pichicoque, cacique de Malloa, tenía, entre otros bienes muebles y raíces, doscientas cuadras de tierra y mandó "que se parta y de la mitad hago gracia y donación a Gaspar Venegas por buenas obras que del susodicho y de sus padres he recibido... se tasen, que son las tierras de Chuchué y de su valor, lo que montaren, se imponga una capellanía perpetua en el dicho convento de Malloa y esto se entienda lo que cupiere en el quinto de mis bienes".

d) El total de los bienes en que, a falta de herederos, se nombraba a la propia alma por tal. Baltasar del Águila Díaz, sin hijos, le dejó a su mujer, que no había tenido dote alguna, un legado de 50 pesos "para su remedio", y para su capellanía destinó 1 000 pesos.

2. Con una renta garantizada con un gravamen sobre una propiedad del fundador. Desde un punto de vista podría analizarse como si éste hubiese recibido un préstamo para fundar su capellanía gravando para el pago de los réditos un bien raíz. De ninguna manera puede decirse que la garantizaba con la hipoteca de sus propiedades. El capitán Diego Hernández del Pulgar y doña Margarita Maturana Valles gravaron su estancia de El Camarico con los 2 000 pesos del principal de su capellanía; doña Juana Bautista de Porras puso los 1 000 de la suya a censo sobre su estancia de Chépica. Otro mecanismo era dejar tierras gravadas a un determinado rédito, con el señalamiento del predio o el número de cuadras, quedando muchas veces bajo el dominio del patrón de la capellanía, ya fuese contemplando o no la posibilidad de redención. Se ha tendido a generalizar esta modalidad, por sobre las otras, en los ataques que se dirigieron contra la institución, siendo más destacada posteriormente por los historiadores basados en fuentes cualitativas. Algunos autores han interpretado esta situación como una demostración de que los terratenientes no tenían dinero en efectivo, insertos en una economía escasa en moneda. Esto pudo ser efectivamente así, pero el caso es que, como siempre debía haber un bien raíz vinculado con el pago de los réditos, pudo ser más fácil, conveniente o provechoso hacerlo en los propios.

3. Con la cesión o traspaso de rentas percibidas por el fundador en calidad de censualista. En este caso no se despojaba a la masa de bienes de una cantidad, ni de un medio o bien de producción, sino de una renta obtenida con anterioridad. Doña Juana Román Tamayo tenía un censo de 500 pesos en su favor en la estancia de San Juan de Pedegüe; de los réditos, 20 pesos dotarían su capellanía y ella seguiría gozando de los 5 pesos restantes. Algunos censos se hicieron expresamente para ser utilizados como fondo para una fundación capellánica, e incluso se podía situar en el bien raíz de otra persona que consentía en ello, a la que seguramente debió dársele el equivalente al principal en dinero u otros bienes, figura

muy frecuente entre parientes, es decir, una forma de crédito interfamiliar con la figura de un censo capellánico. Doña María Tamayo, hermana de doña Juana, por su parte había vendido una estancia a su hermano José Román, de la que le quedó debiendo 400 pesos, los que consintió que quedaran a censo en su favor, para después de su vida fundar con ellos una capellanía. Se podía utilizar no sólo un censo previo, sino también una parte de él, para dotar una capellanía. Doña Quiteria de Sigüenza le vendió su estancia en Chimbarongo al capitán Juan Bautista Maturana, de lo que en su testamento pidió se hiciera retracto "y sacadas las dichas tierras, en lo que pudiere tocarme de quinto instituyo y cargo sobre ellas doscientos pesos de a ocho reales que se han de imponer en una capellanía". Los albaceas arreglaron el problema de otra manera, con un censo perpetuo de 800 pesos sobre la estancia de Maturana, con 10 pesos de cuyos réditos se dotó la obra pía.

4. Con una combinación de algunas de las anteriores. Gaspar de Bedoya Palominos mandó fundar una capellanía con el remanente del quinto de sus bienes, siempre que sobrepasara los 200 pesos. En cualquiera de los casos normalmente se materializaba en un censo sobre un predio. No tenemos ejemplos para afirmarlo, pero también pudieron establecerse capellanías con la base de rentas situadas en otras unidades, como por ejemplo en rentas fiscales. En Chile, como en otros países emancipados de España, va a ser un importante objetivo de los primeros gobiernos republicanos el situar las rentas en sus propias arcas, motivando la redención de los predios gravados con pagos al fisco de cantidades inferiores al principal.

Algunos fundadores mandaron instituir más de una capellanía. Doña María del Águila, viuda, profesó monja clarisa y mandó imponer de inmediato una capellanía con el remanente del quinto, de la que sería capellán su hijo Antonio, dominico, y otra después de los días de su vida, de la que sería capellán el que lo fuese del convento de las clarisas, y por patrona de ambas a la que fuese su abadesa. Doña Magdalena del Castillo Velasco, además de la capellanía de 1685, en su testamento de 1718 mandó fundar otra de 1 000 pesos, rebajados en un codicilo a 860, de los cuales 460 le debía su hermana Luisa y 400 sobre sus casas, cantidad esta última que en definitiva fue el principal cuando la instituyeron sus albaceas en 1730, pues no pudieron recuperar lo adeudado. Las cantidades planificadas, como se ha visto, podían variar, aunque a veces el cambio era positivo; por ejemplo, por muerte de un heredero forzoso ascendiente, entre el mandato y la fundación. Tal fue el caso de doña Margarita de Maturana, ya que, entre ambas situaciones, falleció su madre.

Las capellanías han sido interpretadas como un elemento negativo, en tanto cargas que dificultaban la formación de capitales en el sector pro-

ductivo. Esto era efectivamente así, pero dada la mentalidad de la época, la incidencia habría sido aún mayor si se hubiese gastado iguales sumas de manera inmediata en misas, derivando capitales a manos posiblemente ociosas desde el punto de vista productivo. El caso de las bulas era más grave, tanto en el plano particular de la pérdida de bienes para los herederos, como en el del sector productivo y en el interés general del reino con la fuga de capital. De cualquier forma, fueron un componente fundamental del sistema crediticio, radicando su importancia tanto en su calidad de fuentes de provisión de capitales, como en los espacios de intercambio que generaban, acorde con el resto de las relaciones sociales.

Los censos capellánicos no diferían en esencia de los provenientes de otras fuentes eclesiásticas o civiles. A partir de Bauer se ha distinguido entre aquellos en que el deudor recibió el capital y pudo trasladarlo a la actividad productiva (censo-crédito) y cuando resultó deudor hacia una institución eclesiástica por haber realizado una donación a la misma mediante crédito (censo-gravamen). Algunos estudiosos han confundido una donación graciosa con la fundación de una capellanía. En el caso chileno no son frecuentes los legados como censo-gravamen, pues en los capellánicos se compraba, a crédito, un servicio.

Buscando alguna diferencia entre los censos capellánicos y el resto, fuesen eclesiásticos o civiles, cabe suponer que el monto del principal señalado en la escritura fue el entregado al censatario, pudiendo ser menor en otros censos en alguna oportunidad y disimulando un interés mayor al permitido por esta vía de entregar menos dinero que el anotado.

Los eclesiásticos en general, a diferencia de los civiles, estaban más interesados en la seguridad del bien que en la duración del censo. Muchas veces los eclesiásticos y los de cajas indígenas se obtenían no gravando un bien propio, sino traspasando otro censo del que se gozaba en calidad de censualista. Esto fue posible ya que la Iglesia, en épocas de crisis por ejemplo, era menos afectada que los particulares con necesidades de capital, y las cajas de indios estaban relacionadas con las comunidades respectivas solamente en teoría, por lo que sus requerimientos económicos no eran solucionados con sus capitales prácticamente nominales.

La presencia en el mercado monetario de los fondos destinados a dotar capellanías pudo haber evitado, en parte, que los poseedores de dinero dispuestos al préstamo hubieran obtenido mayores beneficios aún, a partir de una mayor escasez de circulante, por mucho que las leyes obligaran a una tasa fija de interés en los censos.

Algunos autores han supuesto que la Iglesia generosamente aceptaba ciertas tasas de interés, pero creemos que se debe más a un error de interpretación que a una posible situación espacial o temporal. También puede serlo el considerar que las diversas unidades religiosas iban acumulan-

do los bienes raíces que, incapaces de pagar los réditos de los censos dotales de las capellanías, pasaban a sus manos. Si el censatario no pagaba los réditos durante un cierto número de años, y tampoco lo hacía al ser notificado por la justicia, el bien gravado era sacado en almoneda. Del máximo ofrecido en la puja se descontaba el monto de todos los gravámenes y del resto, que pagaba el rematante, descontadas las costas del juicio, la suma de los réditos vencidos "corridos" era para el capellán y el resto para el anterior propietario del predio. La ley prohibía que la unidad que debía cumplir con una obra pía pudiera ser propietaria del bien que la pagaba. El gran número de propiedades reunidas por ciertos conventos o colegios se derivó de legados, donaciones y compras.

En general todos los censos, cualquiera que fuera la naturaleza del censualista, si bien es cierto no obstruían totalmente la subdivisión de las propiedades, ciertamente la dificultaban. A menos que la escritura lo impidiese por especial cláusula, se podían traspasar las cargas de uno a otro bien raíz del dominio del censatario o de un tercer interesado, con las debidas seguridades y ante la autoridad correspondiente. También podían dividirse las propiedades tomando cada hijuelatario una parte proporcional del gravamen. Así lo hicieron los hermanos Román en la estancia de San Roque, y los hermanos Sepúlveda Camilo, con el censo de la capellanía de don Antonio Lobo.

En muchos casos las cargas facilitaron el movimiento en el mercado inmobiliario, pudiendo conseguir con mayor rapidez un comprador, al tener que pagar al contado sólo una parte del valor, y del crédito ni siquiera debía pagar alcabala. Los jesuitas, al imponer unos censos en Rancagua, señalaron expresamente que lo hacían para vender las tierras con mayor facilidad.

Los herederos, al recibir en su parte, o hijuela, bienes vinculados al pago de réditos, obtenían mayor volumen de tierras y bienes que el correspondiente a su "ha de haber", del que pasaban a disponer libremente para sus faenas productivas. Es natural que con el paso del tiempo esta circunstancia fuese olvidada, teniendo presente tan sólo la molestia de pagar cada año el rédito correspondiente.

AÑO, FUNDADORES Y MONTO DEL PRINCIPAL[9]

1616	Gabriel Gómez de Astudillo		800[10]
1633 (*c.*)	Doña Isabel de Ayala		250[11]
1639	Doña Quiteria de Sigüenza		200[12]
1644	Doña Lorenza de Figueroa Moncada		4 000[13]
1646	Doña Beatriz Venegas		100[14]
1647	Doña Margarita Verdugo de Sarria		2 000[15]
1654	Don Alonso Pichicoque		150[16]
1659	Doña Juana Bautista de Porras		1 000[17]
1659-1661	Simón Román Tamayo y su esposa		500[18]
1661	Baltasar del Águila Díaz		1 000[19]
1664	Doña Ana Francisca Recalde Fonseca		1 000[20]
1668	Gaspar de Bedoya Palominos		[21]
1670	Pedro Lobo de la Barrera		600[22]
1671	Don Francisco de Arévalo Briseño Benavides		[23]
1680	Domingo de la Arriagada		300[24]
1681	Doña Isabel Román Mejía		450[25]
1681	Doña Juana Román Tamayo		400[26]
1681	Don Antonio Lobo de la Barrera Rasura		452[27]
1656-1682	Gracia Pichicoque		50[28]
1685	Doctor don Juan de Rojas Chacón		1 000[29]
1685	Hermanas Del Castillo Velasco Rojas		1 141[30]
1688	Doña Inés Rojas Fuentes Pavón		700[31]
1688	Doña Margarita de Maturana Valles		1 000
1689	Diego Hernández del Pulgar y su mujer		2 000[32]
1690	Doña María del Águila		[33]
1691	Doña Ana Borges Tejeda	(aprox.)	300[34]
1693	Don Juan Aránguiz Alvarado		4 000[35]
1695	Doña María Tamayo		400[36]
1699	Doña Eufemia Zamorano Gómez Hidalgo	(aprox.)	500[37]
1700	Doña Ana Aránguiz Alvarado		[38]

Notas correspondientes al cuadro

[9] El año corresponde al que se mandó fundar la capellanía, pues entre éste y el de inicio efectivo hubo lapsos variables, incluso algunos bastante largos.

[10] Notarial de San Fernando (en adelante, NSF) 103, f. 244; 104, f. 483; 113, f. 66, 70, 72 y 114v; 121, f. 235.

[11] NSF 113, f. 15 y 16.

[12] NSF 113, f. 250; 114, f. 685.

[13] Escribanos de Santiago (en adelante, ES) 269, f. 361; 324, f. 161. NSF 114, f. 259.

[14] NSF 114, f. 372; 116, f. 74v; 117, f. 540v.

[15] NSF 114, f. 420; 119, f. 377.

[16] NSF 114, f. 666, 781 y 785v.

[17] NSF 115, f. 1 y 118v.

[18] NSF 104, f. 589; 115, f. 170; 117, f. 416 y 425v.

[19] NSF 115, f. 69.

[20] ES 262, f. 94; 324, f. s/n.

[21] NSF 104, f. 624.

[22] NSF 104, f. 457.

[23] ES 303, f. 96v.

[24] NSF 117, f. 252v, 462, 470 y 609v.

[25] NSF 117, f. 420; 119, f. 221 y 415.

[26] NSF 117, f. 423.

[27] NSF 117, f. 379, 397 y 456; 119, f. 288 y 291.

[28] NSF 117, f. 658.

[29] ES 411, f. 433v.

[30] ES 357, f. 88; 424, f. 119; 510, f. 225; 529, f. 133.

[31] ES 423, f. 46.

[32] NSF 119, f. 369, 371 y 373, con el anterior.

[33] ES 353, f. s/n.; 363, f. 148.

[34] NSF 104, f. 358.

[35] ES 368, f. 170.

[36] NSF 121, f. 250v.

[37] NSF 119, f. 498.

[38] ES 386, f. 94; 476, f. 226.

LAS CAPELLANÍAS EN LA PUEBLA DE LOS ÁNGELES: UNA APRECIACIÓN A TRAVÉS DE LOS CENSOS, 1531-1620[1]

FRANCISCO JAVIER CERVANTES BELLO

Introducción

En el año de 1681, Juan de Orrego, presbítero domiciliario en el obispado de la ciudad de Los Ángeles, confió su poder para testar a sus amigos íntimos, al presbítero Juan Dávila Galindo, tesorero general de la Santa Cruzada del obispado, y a Pedro de Luey, familiar del Santo Oficio de la Inquisición. Años después, en 1707, una vez fallecido Juan de Orrego, sus albaceas dictaron claramente sus disposiciones testamentarias. Declararon que durante su pesada enfermedad el presbítero les había comunicado claramente sus últimas disposiciones. Entre ellas estaba su más grande preocupación: la salvación eterna de su alma. Para ello había dispuesto que se fundaran dos capellanías, de 2 000 pesos cada una, para que con sus réditos se dijesen las misas por su ánima. "Los capellanes [que estuviesen a cargo de estas capellanías] han de ser obligados a decir y celebrar cincuenta misas resadas al año, una cada semana *desde oy perpetuamente* [...] diciendo dichas misas por el alma de dicho licenciado Luis de Orrego..."[2] Se había establecido una capellanía más, que vendría a sumarse al gran número de las ya establecidas.

Las capellanías consistían en dotaciones perpetuas de misas que se dirían en favor del alma del fundador. El que las instituía dejaba una renta con la cual se sostenía un capellán, sus estudios y frecuentemente se ordenaba teniendo como garantía esa entrada. El capellán debía a cambio decir o mandar decir las misas que había dispuesto el fundador. La renta o los bienes con que se establecía la capellanía se consideraban bienes "espiritualizados" y sus compromisos materiales y religiosos eran supervisados por la Iglesia. La fundación de capellanías fue un hecho común en la

[1] Agradezco el apoyo que a esta investigación ha prestado CONACYT a través del proyecto "Puebla y su entorno agrario en la historia" (Ref. 4721-H).

[2] Archivo General de Notarías del Estado de Puebla (en adelante AGNEP), 6 de octubre de 1707, ante Nicolás de Guzmán.

época colonial y la enorme cantidad de referencias de ellas, especialmente a finales del periodo colonial, ha llamado la atención como un fenómeno a estudiar desde distintos puntos de vista. Diversos autores han remarcado su importancia material y espiritual. En este escrito abordaremos algunos de sus aspectos: ¿cuáles eran los fundamentos de estas fundaciones? ¿Cuándo se inició este fenómeno? ¿Quiénes y por qué razones iniciaron el gran proceso acumulativo de su institución?

En la fundación de una capellanía se expresaba, sin duda alguna, tanto una forma de morir del testador como una forma de vivir del capellán que gozaba del beneficio. Era una elección entre muchas otras posibilidades de ejercer la piedad cristiana. Bajo esta óptica abordamos la investigación de las capellanías en el obispado de Puebla.[3]

Los fundamentos de las capellanías

Uno de los puntos sustanciales del catolicismo moderno lo constituyó la creencia en el Purgatorio. Aunque con antecedentes desde la antigüedad, el Purgatorio se instaura como una creencia firme en la cristiandad occidental entre 1150 y 1250.[4] Revivirá como un punto de álgida discusión en el siglo XVI, cuando los protestantes reprochan a los católicos la creencia en "el tercer lugar", como Lutero denominaba al Purgatorio, porque dicho lugar no se encontraba en las Escrituras y había sido "inventado". Se trataba en la creencia de un lugar intermedio entre el Cielo y el Infierno en el que algunos muertos sufren una prueba que puede llegar a acortarse por los sufragios o ayuda espiritual de los vivos.[5] En la piedra angular del catolicismo moderno, el Concilio de Trento, se reafirmó esta posición frente a los reformistas. En su sesión IX y última, celebrada en tiempo de Pío IV, el 3 y 4 diciembre de 1563, se estableció el decreto sobre el Purgatorio:

> Habiendo la Iglesia católica, instruida por el Espíritu Santo, según la doctrina de la Sagrada Escritura y de la antigua tradición de los Padres, enseñado en los sagrados concilios, y últimamente en este general de Trento, que hay Purgatorio; y que las almas detenidas en él reciben alivio con los sufragios de los fieles, y en especial con el aceptable sacrificio de la misa; manda el santo Concilio a los Obispos que cuiden con sana diligencia la sana doctrina del

[3] Este trabajo es parte de uno mayor que se lleva a cabo sobre los fundamentos e implicaciones materiales y espirituales del crédito eclesiástico, del cual las capellanías formaban una parte sustancial. Las capellanías eran una expresión de la piedad, que vinculaba el amor a Dios —y a su Iglesia— con la caridad al prójimo.

[4] Jacques Le Goff, *El nacimiento del Purgatorio*, Madrid, Taurus, 1981, 449 p.

[5] *Ibidem*, p. 14.

Purgatorio, recibida de los santos Padres y Sagrados concilios, se enseñe y predique en todas partes y se crea y conserve por los fieles cristianos [...] Mas cuiden los Obispos que los sufragios de los fieles, a saber, los sacrificios de las misas, las oraciones, las limosnas y otras obras de piedad, que se acostumbran hacer por otros fieles difuntos, se ejecuten piadosa y devotamente según lo establecido por la Iglesia y que se satisfaga con diligencia y exactitud cuanto se debe hacer con los difuntos, según lo exijan las fundaciones de los testadores, u otras razones, no superficialmente sino por sacerdotes y ministros de la Iglesia y otros que tienen esa obligación...[6]

En realidad, con la creencia en el Purgatorio, la Iglesia católica había conciliado dos aspectos contradictorios: la condena a la usura (entendida como hacer del objeto de la vida el enriquecimiento) y el avance irrevocable del espíritu de lucro. En el Tercer Concilio Provincial Mexicano está claro este concepto de la usura, pues inicia el Título V del Libro Quinto (De las usuras):

Los que quieren hacerse ricos, dice el Apóstol, caen en la tentación y en el lazo del diablo, y en muchos y nocivos deseos que arrastran a los hombres a su muerte y perdición. Así es que muchos, llegando a esta parte de las Indias, alucinados con cierta sed de riqueza y codicia se enredan fácilmente en aquellos contratos de que esperan sacar mayor ganancia, sin atender a si son justos o injustos. De donde resulta que *viven atados con el vínculo de la restitución con inminente riesgo de sus almas, por la gran dificultad que hay de restituir a sus verdaderos dueños los bienes ajenos que retienen en su poder...*[7]

Posteriormente, el IV Concilio (1771) recalcaría, cuando trató de las usuras, a la avaricia como un vicio capital y se acusa "que es insaciable la codicia de algunos que quieren hacerse ricos en poco tiempo", con lo que se encaminan a su perdición.[8] Y aunque en varios puntos se dice que hay que evitar caer en contratos injustos,[9] la doctrina católica deja abierta la posibilidad de la salvación por medio del Purgatorio. En cierta medida con obras piadosas se puede restituir el bien sustraído. Como lo estableció el Concilio de Trento, el principal sufragio de los fieles por las ánimas del Purgatorio lo constituye "el aceptable sacrificio de la misa", sobre todo las instituidas por los testadores a través de las fundaciones.

[6] Concilio de Trento, *El sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento*, París, Librería de Rosa, 1853, p. 360.

[7] *Concilio III Provincial Mexicano, celebrado en México en el año de 1585*, Barcelona, Imprenta Manuel Miró y D. Marsa, 1870, p. 371-372. Las cursivas son nuestras.

[8] *Concilio Provincial Mexicano IV, celebrado en la ciudad de México el año de 1771*, Querétaro, Escuela de Artes, 1898, p.185.

[9] Véase el Título V del Libro Quinto de los Concilios Tercero y Cuarto, ya citados.

Se pueden distinguir tres tipos de misas: las manuales, las perpetuas y las de capellanías u otro beneficio. Las manuales son las que se mandaban decir por devoción o necesidad de los fieles o por el alma de algún difunto. Las que están dotadas para que se digan perpetuamente en determinados días son llamadas perpetuas. El capital estaba encomendado a alguna familia o corporación y su celebración se fijaba en cualquier iglesia particular, religiosa o parroquial. En cambio, las de las capellanías u otro beneficio son aquellas cuyo capital se ha vuelto eclesiástico o espiritualizado. Sus productos se consignan al sustento de algún eclesiástico con la obligación de decir cierto número de misas. Otra diferencia es que el costo fijado por misa varió de acuerdo al tipo. Las manuales eran las de menor valor, con un costo de aproximadamente 4 reales; las perpetuas de 8, mientras que en las de los beneficios hubo gran variedad de costos según tiempos y lugares.[10] Ya al menos desde el Tercer Concilio Provincial Mexicano, celebrado en 1585, se establecía que se debía fijar una tasa sinodal a las misas, que los obispos podían reducir el número cuando su dotación hubiese disminuido a un grado que tal acción se justificase y que se debería dar alguna cantidad fija de indemnización a las iglesias donde se celebraren, para cubrir los deterioros y los implementos. Buscar los sufragios de los vivos para salvar el alma podía hacerse con diversos tipos de misas. Las misas a través de las capellanías eran tan sólo una opción entre ellas.[11]

[10] *Concilio III Provincial Mexicano, celebrado en México en el año de 1585...*, *op. cit.*, p. 263 (nota).

[11] Del origen de las capellanías se pueden suponer varios antecedentes. Un hecho que llama la atención es que, en el Tercer Concilio Provincial Mexicano, aspectos de la legislación sobre las capellanías aparecen en los mismos apartados que en los correspondientes al de las capillas. En el Título VI del Libro Tercero se manda que no se erija capilla alguna sin el previo consentimiento del obispo y la necesaria provisión de la renta. La dotación de bienes debería de asegurar "las rentas y salarios competentes al capellán". Un comentario señala que en este decreto se plantea que no se puede fundar capellanía alguna bajo condición de que no la visite el Ordinario, hecho que se repite en el IV Concilio (*op. cit.*, Libro Tercero, Título 10). La ambigüedad de los términos capilla y capellanía sugiere que puede tratarse de una relación filial. Posiblemente la legislación sobre el patronato de fundaciones las colocaba como sinónimos porque en un principio la fundación de una capilla presuponía el sostén de un capellán, es decir, de la capellanía correspondiente: III Concilio, *op. cit.*, p. 258. Es probable que las capellanías hayan aparecido a finales del siglo XII, pero conocieron su época de auge en el siguiente siglo. Léopold Genicot nos señala que en la Europa del siglo XIII "las capillas conventuales, la de los castillos y la de los hospitales [...] atrajeron al pueblo fuera del marco oficial y comunitario de la parroquia. Las cofradías [...] ofrecían el mismo peligro: invitaban a la devoción en un medio privado. Las fundaciones de misas y de capellanías, típicas también del siglo XIII, iban asimismo en este sentido." Léopold Genicot, *Europa en el siglo XIII*, Barcelona, Labor, 1970, p. 37. De acuerdo con Georges Duby, al menos desde el siglo XIV, "Ningún testamento de la época olvidaba donar una parte considerable de la herencia a la organización majestuosa del oficio de los funerales y, sobre todo, a la instauración de inumerables misas perpetuas [...] la mejor garantía contra el infierno. El cristiano que se preocupaba por su salvación y la de sus allegados fundaba pues en su iglesia una capilla para su linaje [...] Era necesario comprar el sitio de la sepultura, acondicionarlo para poner de relieve su uso particular y además fijar rentas para el mantenimiento permanente de la *chantrerie*, como se decía en Inglaterra, es decir del capellán o de los capellanes vinculados a la fundación. Todo un proletariado eclesiástico estaba ávido por cumplir estas funciones de capellanía, puesto que ofrecía una situación confortable."

Fundar una capellanía era un acto por medio del cual un individuo dejaba, generalmente poco antes de fallecer, una cantidad de dinero o algún bien o rentas a cuidado de la Iglesia. Ésta, por su parte, se comprometía a administrar el legado de acuerdo con los principios y normas establecidos para las capellanías, entre los cuales estaba el cumplimiento de las obligaciones de rezar por la salvación del alma del donante. De esta manera, las capellanías tenían la finalidad de proporcionar ingresos suficientes para sufragar las misas que perpetuamente se deberían decir por el alma del fundador. A la vez, estas fundaciones proporcionaban una renta fija a un beneficiario con vocación eclesiástica, nombrado capellán, para que sostuviera su carrera de presbítero y tuviera incluso un ingreso fijo al ordenarse como tal.[12] Es importante señalar que, aunque la Iglesia como institución no podía disponer libremente de estas rentas, ellas llegaron a

Georges Duby, *La época de las catedrales. Arte y sociedad, 980-1420*, Madrid, Cátedra, 1993, p. 226. De acuerdo con Keith Thomas, *Religion and the Decline of Magic*, New York, Charles Scribner's Sons, 1977, las capellanías tenían como sustento una creencia mágica, la que hacía posible la salvación del alma del fundador casi de una manera automática, mediante los sufragios de los vivos. Refiriéndose al caso de Inglaterra este autor plantea que entre las penitencias que dictaban los confesores estaba por ejemplo decir un número de determinadas misas con la noción de que tenían una eficacia mecánica: "Las capellanías [*chantries*] a fines de la edad media fueron creadas con la creencia de que un ofrecimiento regular de los que oraban tendría efectos benéficos sobre el alma del fundador: ellos predeterminaban el valor cuantitativo de las misas y daban 'casi un valor mágico a la mera repetición de sus fórmulas'. La salvación misma podía ser atenida, parecía, por medios mecánicos, y entre más numerosos fueran los que rezaban, más probable parecía su éxito. Por lo tanto parecía que valía la pena asegurar que otros rezaran por el propio interés de uno." (p. 41). En el mismo sentido también se deben entender los pagos de la marquesa de Exter, en el reinado de Enrique VIII, a Elizabeth Barton, monja de Kent, para que rezara a fin de que no perdiera a su próximo hijo o porque su esposo regresara a salvo de la guerra. Una manera de tratar de garantizar que las súplicas de los creyentes fueran oídas se expresaba en los votos de hacer un ofrecimiento recíproco si se tenía éxito en las peticiones. Fue en gran parte contra la confusión entre magia y religión que el movimiento de la Reforma surgió. Las capellanías (*chantries*), estimadas en 2 374 en la época de la Disolución para Inglaterra, expresaban una sociedad que estaba fuertemente vinculada con los deseos de personas ya muertas y por lo tanto con el pasado. Estas instituciones generalmente existieron para celebrar misas por el reposo del alma del fundador o de su familia, y la liturgia y la diaria rutina frecuentemente expresaban los detalles de los deseos que había manifestado. Eran un medio de perpetuar el nombre del fundador. Esta creencia tenía su sostén en la doctrina del Purgatorio que reforzaba la noción de una sociedad como una comunidad que unía la vida y la muerte. La ruptura con el pasado ocurrió con los eventos de la Reforma, particularmente con la negación del Purgatorio. Mientras los católicos creían que Dios dejaría vagar las almas en el Purgatorio si no se decían misas por ellas, los protestantes sostenían que cada generación podía ser indiferente a la última voluntad de sus predecesores. Keith Thomas, *op. cit.*, p. 602-606. Para Georges Duby (*La época..., op. cit.*, p. 224): "En los orígenes, la capilla había sido concebida como algo real, para el soberano dotado de carisma y de un poder taumaturgo."

[12] Generalmente, el capellán o beneficiario era un pariente del fundador. Éste designaba casi siempre al primer capellán, que gozaba de los beneficios de la fundación y establecía, además, un patrón de sucesión, muchas veces definido por una línea de parentesco, de quienes la gozarían en el futuro. El capellán por su parte podía ser un religioso o alguien que presumiblemente tuviera esa vocación. Si era religioso, regularmente él mismo decía las misas especificadas por el fundador; si no lo era aún pagaba a otro que pudiera hacerlo. Para vigilar que se cumpliese su voluntad, el fundador nombraba a un patrono de la capellanía.

representar un ingreso importante para numerosos religiosos de la Nueva España, clérigos y sacerdotes que habían sido nombrados capellanes y que celebraban misas por el alma del benefactor.[13] Fue tal la importancia de las capellanías que la Iglesia formó, en cada uno de los obispados, un juzgado de capellanías, testamentarías y obras pías, mediante el cual vigiló la ejecución de las voluntades de los fallecidos y de la administración de los dineros legados.[14]

Las capellanías debieron haber sido importantes tanto en su número como en su valor en los dominios de la Corona española. La Iglesia las vio con agrado y las trató de fomentar. Ciertamente, un aspirante se podía ordenar demostrando simplemente que tenía los bienes suficientes como para gozar de una renta decorosa. Los bienes no necesitaban entonces estar bajo supervisión directa del clero, pues no se consideraban espiritualizados y sólo sostenían a un presbítero determinado. Muerto éste, los bienes dejaban de estar sujetos a cualquier compromiso con eclesiásticos; eran tan sólo rentas temporales. Este tipo de sustento del candidato a presbítero se denominaba patrimonio. Se decía entonces que el presbítero se ordenaba "a título de patrimonio". Otra opción para demostrar los ingresos suficientes para ordenarse era gozar de una capellanía.[15] A diferencia del patrimonio, la capellanía involucraba a bienes espiritualizados y, por lo tanto, era una renta perpetua a favor del clero. Como corporación, la Iglesia veía con más simpatía el ordenamiento de sus miembros a título de capellanía que a título de patrimonio. Desde el siglo XVI, Felipe II llamó la atención sobre las quejas que habían llegado a la Corte de que varios obispos estaban forzando a fundar capellanías a futuros presbíteros para que se ordenaran a título de ellas y desistieran de hacerlo a título de patrimonio,[16]

[13] En el pensamiento católico del siglo XVI las fundaciones piadosas ocuparon un lugar muy importante. Fue en este punto específicamente que Lutero basó mucha de su oposición a la Iglesia Católica. Para Lutero, quien negó la existencia del Purgatorio, la salvación provenía solamente a través de la fe en Dios. Para la Iglesia Católica existía el Purgatorio y, por consiguiente, la salvación podía también estar vinculada a las obras piadosas que las personas con algún dinero realizasen y a las misas que en el favor de su alma se dijeran. Véase: John Frederick Schwaller, *Origins of Church Wealth in Mexico 1523-1600*, Alburquerque, University of New Mexico, 1985, p. 111. De acuerdo con Jacques Le Goff, *El nacimiento del Purgatorio*, Madrid, Taurus, 1981, p. 14, el Purgatorio se instaló como una creencia de la cristiandad occidental entre 1150 y 1250 y permitió la conciliación de actividades lucrativas y condenadas, como la usura, con la salvación eterna. Véase del mismo autor: *La bolsa y la vida. Economía y religión en la Edad Media*, Barcelona, Gedisa, 1985. Sobre el problema de la usura en el contexto mercantil español del siglo XVI véanse las obras de Luis de Molina: *Tratado sobre los préstamos y la usura*, Madrid, ICI, 1989, y *Tratado sobre los cambios*, Madrid, ICI, 1990.

[14] Véase: Michael Costeloe, *Church Wealth in México. A Study of the Juzgado de Capellanías of the Archbishopric of Mexico*, Cambridge, Cambridge University Press, 1967.

[15] Podía tratarse también de otro beneficio a título del cual se podían ordenar.

[16] "Por cuanto los Procuradores de las Cortes se nos han quejado, que en algunos obispados de estos reynos se acostumbra, que yéndose a ordenar algunos que no tienen Beneficios ni capellanías, a título de Patrimonio [...] *les compelen los Ordinarios capellanías de su patrimonio*, para ordenarles a

ante lo cual el monarca ordenó que "no les compelan a fundar dichas capellanías".[17]

Una capellanía se podía fundar dejando a la Iglesia dinero en efectivo, un crédito, una propiedad o reconociendo sobre un bien raíz del fundador una deuda a favor del clero. El dinero, el bien o el crédito se consideraba en tal caso como un bien espiritualizado que la Iglesia sólo administraba para cumplir lo estipulado en la fundación. Si la Iglesia podía administrar dinero en efectivo, hecho que ocurría cuando el fundador dejaba el dinero o cuando se redimía, prestaba este capital para que con sus réditos se cumplieran las obligaciones contraídas con el fundador y el capellán pudiera cobrar y recibir sus ingresos. El contrato de préstamo era efectuado mediante acta notarial, que podía ser una acta de *censo*,[18] por la cual el deudor se comprometía a reintegrar el capital prestado o *principal* más los intereses en un tiempo determinado.[19] Por lo regular, como garantía, el deudor comprometía sus bienes mediante hipoteca.

Si la capellanía se establecía dejando una propiedad, ésta se rentaba para obtener los ingresos que sostendrían las misas y al capellán. Como generalmente el valor de una propiedad excedía el necesario para fundar una capellanía, entonces el propietario sólo cedía parte del valor del inmueble a favor de la Iglesia por medio de una hipoteca. De esta manera, el bien quedaba gravado como si la Iglesia hubiera prestado al fundador el bien legado.

Ya entrado el siglo XIX, hacia mediados de los años treinta, en el obispado de Puebla estaban reconocidas a favor de la Iglesia alrededor de 2 559 capellanías cuyo valor no sería exagerado situar en aproximadamen-

título de tales capellanías y no de patrimonio..." Felipe II a las Cortes de Madrid de 1593, en *Novísima Recopilación*, Libro 1, Título XII, Ley I, citado por Juan Rodríguez de San Miguel, *Pandectas hispanomexicanas*, México, UNAM, 1980, t. I, p. 296.

[17] *Ibidem*.

[18] El contrato de censo consignativo fue el más común entre las fundaciones piadosas. Véanse los estudios de Gisela von Wobeser: "Las fundaciones piadosas como fuente de crédito en la época colonial", en *Historia Mexicana*, n. 152, 1989, p. 779-792; "Mecanismos crediticios en la Nueva España. El uso del censo consignativo", en *Estudios Mexicanos/Mexican Studies*, 5 (1), 1989, p. 1-23; y "La Inquisición como institución crediticia en el siglo XVIII", en *Historia Mexicana*, v. 9 (4), n. 156, 1990, p. 849-879. La autora ha llamado la atención sobre las características legales del censo consignativo y sobre la importancia de las fundaciones piadosas como fuente de crédito en la época colonial. Para un estudio concreto sobre el uso del censo y del préstamo o mutuo en la ciudad de México del siglo XVI, véanse los trabajos de Ma. del Pilar Martínez López-Cano: "Mecanismos crediticios en la ciudad de México en el siglo XVI", en Leonor Ludlow y Jorge Silva (compiladores), *Los negocios y las ganancias de la Colonia al México moderno*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, Instituto de Investigaciones Doctor José María Luis Mora, 1993, p. 36-59; *El crédito a largo plazo en el siglo XVI. Ciudad de México (1550-1620)*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1995; y "Aproximación al crédito eclesiástico en la ciudad de México en el siglo XVI", en Ma. del Pilar Martínez López-Cano (coord.), *Iglesia, Estado y economía. Siglos XVI al XIX*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, Instituto de Investigaciones Doctor José María Luis Mora, 1995, p. 101-117.

[19] Una variante de la fundación hecha con dinero en efectivo fue la que se estableció subrogando un crédito a favor de la Iglesia.

te seis millones de pesos.[20] Esto nos da una idea de la gran importancia de estas fundaciones en la época colonial.

De acuerdo con el derecho canónico, había tres tipos de capellanías: las mercenarias o laicales, las colativas y las gentilicias.[21] Las mercenarias o laicales no estaban sujetas a la jurisdicción episcopal en lo que se refiere a su administración económica y obligaciones espirituales. Los compromisos religiosos no eran supervisados por la Iglesia, pero los bienes con que se había hecho la fundación permanecían vinculados ante la autoridad civil. En el acta de fundación se establecía que un sacerdote debía orar por el alma del fundador, por lo que se señalaba una merced u honorario. Los bienes vinculados y el cumplimiento de sus compromisos recaían sobre un lego, razón por la cual estas capellanías eran también denominadas laicas, y los bienes de la fundación seguían considerados como temporales.

Un ejemplo de cómo estas capellanías llegaron a funcionar como una especie de "minimayorazgo" lo da el caso de la fundación hecha por el deán Tomás de la Plaza en el siglo XVI. Esta capellanía mercenaria se fundó con varias casas en el centro de la ciudad de Puebla, entre las que destaca una famosa por sus murales renacentistas y hasta hoy conocida como "La casa del deán". Al iniciarse el siglo XIX, el vínculo recayó en Joaquín de Ovando y Rivadeneyra y en su inmediata sucesora, María Guadalupe Venegas. Muertos ambos, sus albaceas respectivos, Teresa Gómez Pedroso y Manuel Pérez Salazar Méndez Mont solicitaron la división del patronato laico en 1831. El juzgado de capellanías determinó entonces que el vínculo debía dividirse en tres partes: la primera y principal debería destinarse a cumplir con las obligaciones religiosas que había determinado el fundador, cuyo monto calculó en 7 860 pesos, que tendrían que entregarse a la Iglesia para su administración . El resto debería dividirse por partes iguales entre los sucesores de los dos herederos de vínculo.[22] Es probable que la fundación de este tipo de capellanías haya sido algo común en el siglo XVI, cuando la autoridad episcopal no estaba consolidada y, por consiguiente, el beneficio eclesiástico no era tan importante para sostener al clero secular.[23]

[20] Los cálculos los abordaré en Francisco Cervantes Bello, *De la impiedad y la usura. Los capitales eclesiásticos y el crédito en Puebla (1825-1863)*, tesis doctoral en Historia, El Colegio de México, 1993. En un índice de capellanías para el obispado de Puebla, hacia 1838, se tiene un listado alfabético de acuerdo a la primera letra del nombre del fundador. Lamentablemente sólo contiene de la A a la J, sumando hasta entonces poco más de 2 000 casos. Otras fuentes han servido para complementar esta información: Michael Costeloe, *op. cit.*, p. 47, señala que la fundación de capellanías se hacía con una inversión por valor de 2 000 a 6 000 pesos y que un promedio común para el siglo XIX era de 3 000 pesos. Vale la pena mencionar que Abad y Queipo estimó en 1807 que el valor de las capellanías y obras pías en el obispado de Puebla era de 6.5 millones de pesos, cifra cercana a nuestros cálculos para las puras capellanías.

[21] Véase John Frederick Schwaller, *op. cit.*

[22] AGNEP, *Notaría 2*, v. 1835, f. 72-80.

[23] Véase: John Frederick Schwaller, *op. cit.*, p. 111.

Las capellanías colativas se tenían que nombrar con la anuencia de la autoridad episcopal y sólo podían ser conferidas por el obispo. Estas capellanías eran consideradas como beneficios eclesiásticos y podían ser conferidas a presbíteros y a los que todavía no lo fueran, para que se ordenaran a título de ellas.[24] El derecho de presentación del capellán que disfrutara de este beneficio podía corresponder a una persona laica o eclesiástica. Por último, las capellanías gentilicias eran aquellas que cumplían con todos los requisitos de las colativas, y por lo tanto eran también beneficios eclesiásticos, pero el derecho de presentación del capellán correspondía siempre a un pariente designado por el fundador. De hecho, se podría considerar a las capellanías gentilicias como un tipo de colativas. La inmensa mayoría de las capellanías eran beneficios eclesiásticos y, en consecuencia, estaban bajo la jurisdicción episcopal.

Buscar la salvación a través de las misas de capellanías tenía ciertas implicaciones importantes, sobre todo en la relación del fundador y su familia con la Iglesia. Era una relación que, a la vez de sufragar por las ánimas del Purgatorio, fortalecía una alianza terrenal entre la Iglesia y las familias allegadas a ella.

Los estudios que se han dedicado al crédito eclesiástico han subrayado la importancia de las capellanías. Sin embargo, no se han producido suficientes investigaciones que nos permitan tener una aproximación a su número y valor global. También se ha asumido que fueron un hecho típico de la etapa colonial, pero se desconocen sus ritmos de imposición durante tres siglos. Tampoco sabemos qué tipo de personas o grupo social fundaba las capellanías y desde cuándo se inició este proceso y cuándo se dejaron de fundar e imponer.[25] Conocer estos aspectos permitirá hacer una mejor valoración sobre el significado de estas fundaciones piadosas para la sociedad. Aunque realizar esta labor con precisión implicaría una investigación bastante larga, con los registros internos del clero se pueden obtener algunas aproximaciones muy útiles.[26]

[24] Desde la ley de las *Siete partidas* se estableció la existencia de modos lícitos de subsistir para el clero. Se definió entonces "aquellas cosas que ganaban con derecho, llamábanlas *Pegujar*". De acuerdo con las *Siete partidas*, el "pegujar de los Clérigos son todas las cosas que ellos ganan derechamente" y figuran entre las formas ideales de *pegujar* las rentas. Partida Primera, Tit. XXI, en Juan Rodríguez de San Miguel, *op. cit.*, t. I, p. 293.

[25] Utilizaremos la palabra *imposición* para designar el hecho de reconocer jurídicamente una cantidad de dinero sobre bienes, generalmente sobre una determinada propiedad inmueble. No significa forzosamente un préstamo. Cuando alguien reconocía la obligación de pagar a la Iglesia una renta por concepto de una capellanía que él mismo había fundado, estaba imponiendo una fundación piadosa sobre sus propios bienes. Si se lograba obtener un préstamo eclesiástico, su registro también se denominaba como imposición.

[26] La mejor fuente hasta la fecha conocida son las actas notariales. Sin embargo, estudiar estas actas durante tres siglos es una labor demasiado grande para obispados de las dimensiones del de Puebla.

El primer resultado al que apuntan los registros sobre capellanías para el obispado de Puebla es la distinción de tres etapas en su proceso fundacional. La primera abarca aproximadamente desde 1531 hasta 1620. Se caracteriza por ser el inicio de una práctica social. Entre 1621 y 1679, ocurrió una segunda etapa en la que fundar capellanías se extendió como una práctica a un grupo más numeroso. Pero sólo a partir de 1680 podemos detectar un espectacular y sostenido incremento de las fundaciones hasta que a finales del siglo XVIII comenzó su declive.[27]

En esta ponencia sólo abordaremos algunos resultados para la primera etapa (1531-1620).

La etapa fundacional: 1531-1620

Fue el espíritu de la Contrarreforma el que impulsó y dio vida a las capellanías. De acuerdo con Schwaller, el crecimiento en el número y tamaño de las obras piadosas del arzobispado de México, en el siglo XVI, fue rápido. Mientras las primeras dotaciones datan de dos décadas después de la conquista, a partir de 1575 hubo una dramática expansión, y apunta que el crecimiento de las capellanías estuvo cercanamente vinculado con el esparcimiento de la piedad popular contrarreformista. En el caso del obispado de Puebla tuvo que pasar casi un siglo para que el crecimiento del número de capellanías comenzara a generalizarse. No encontramos sino hasta principios del siglo XVII lo que podría llamarse una plena expansión. El bajo número de fundaciones que tenemos registradas en el obispado de Puebla para el siglo XVI parece más bien indicar que el número de capellanías, en la primera etapa, fue modesto y limitado. Incluso para el arzobispado de México, el número de capellanías que se han podido localizar para el siglo XVI es sólo de 75, lo que nos parece bastante limitado para las dimensiones de la ciudad de México y su arzobispado.[28]

Antes de entrar en detalle sobre las capellanías fundadas en Puebla nos referiremos a las fuentes que hemos empleado. Entre los principales acervos para el estudio de las capellanías se encuentran los archivos diocesanos y los notariales. En los diocesanos la información es mucho más rica y completa, ya que conservan información del funcionamiento de una institución que la Iglesia misma administraba. Aquí se encuentran los gruesos expedientes de capellanías, agrupados de acuerdo con el nombre del fundador, donde

[27] Esta periodización es meramente aproximativa. Se basa en índices de capellanías hechos por la misma Iglesia en el siglo XIX.

[28] John F. Schwaller, *op. cit.*, p. 111-112, 113.

frecuentemente se tiene el acta fundacional, la sucesión de capellanes y su nombramiento. También hay otro tipo de libros, agrupados por años, donde se registran los movimientos de capellanías efectuados en ese periodo. Por último tenemos los registros que llevaba la Iglesia sobre ellas, cada vez que se imponía el censo. Los dos primeros tipos de documentos contienen información cualitativa y referente a la administración meramente eclesiástica (establecimiento formal de la capellanía, nombramiento del capellán, cumplimiento de sus funciones, etcétera).[29] En el tercero se halla información exclusivamente económica: nombre de la fundación, monto de la capellanía, y quién y desde cuándo reconoce el principal. En el caso de los registros notariales tenemos las disposiciones testamentarias donde se manifiesta la disposición del fundador para establecer una capellanía, las actas de fundación de capellanías y, por último, las actas de censo donde alguien se compromete a pagar una renta por reconocer el principal en una de sus propiedades. Es necesario apuntar que las disposiciones testamentarias expresan sólo la voluntad de establecer la capellanía pero no su fundación formal. En los dos primeros tipos de documentos notariales tenemos nuevamente información cualitativa, aunque menos rica que la diocesana y, en el último tipo de documento, el censo, exclusivamente la económica.

Para este trabajo nos basaremos en las diversas referencias que hay en los censos de las capellanías. Es cierto que estas fuentes no nos permiten abordar los aspectos cualitativos del funcionamiento de las capellanías, pero proporcionan una aproximación general más rápida y confiable. Dado que las capellanías tenían que proporcionar una renta y que la manera de hacerlo era a través de un contrato de censo, estas actas notariales permiten obtener una visión general.

Las capellanías se comenzaron a fundar en Puebla prácticamente desde el establecimiento de la ciudad. El iniciador de este movimiento parece haber sido el primer obispo de Puebla, fray Julián Garcés. El obispo a su muerte dejó fundadas siete capellanías y un aniversario.[30] El valor de estas fundaciones fue de 7 547 pesos. El valor de las capellanías fue de 6 425 pesos y el del aniversario de 1 122 pesos. El aniversario lo fundó para celebrarse los días 4 de enero en la iglesia mayor. Cuatro de las capellanías tenían un valor que no excedía los 1 000 pesos (200, 330, 374 y 551 pesos) en tanto que las otras fueron de 1 000, 1 500 y 2 474 pesos. Todos estos capitales estaban

[29] La duda que queda al analizar los expedientes de las capellanías es si se ha conservado todo o no; a partir sólo de estos documentos es imposible tener una idea de su universo.

[30] De acuerdo con Antonio Bermúdez de Castro, *Theatro Angelopolitano*, Puebla, Junta de Mejoramiento Moral Cívico y Material del Municipio de Puebla, edición facsimilar de la de 1746, fueron sólo seis capellanías, pero en nuestros registros de censos aparecen siete diferentes imposiciones a nombre de "capellanía que fundó fray Julián Garcés". Archivo del Registro Público de la Propiedad de Puebla (en adelante, ARPP), *Libros de censo*, 1613-1620.

reconocidos sobre casas. En varias de ellas se especificó que el patrono era el cabildo catedralicio y que estaban instituidas en la catedral. Al menos cuatro de ellas habían sido canceladas una vez, por lo que el capital se volvió a imponer en una nueva propiedad en forma de préstamo. La capellanía de menor valor, de 200 pesos, fue reconocida por el canónigo Alonso Hernández de Santiago en 1583 sobre sus casas, y otro canónigo, Pedro Gutiérrez de Pisa, había impuesto otra capellanía del obispo sobre su morada. La capellanía de Garcés de mayor valor, 2 470 pesos, hacia 1573 tenía como patrono a Miguel López y su capellán era el padre Garnica, emparentado con el patrono. Resalta también el hecho de que sus capellanías fueron fundadas en vida y no formaron parte de alguna disposición testamentaria.[31]

Garcés había estudiado en la Universidad de París, una de las cunas del Purgatorio.[32] Posteriormente ingresó a la orden de Santo Domingo en el convento de Zaragoza. Sus méritos como filósofo y teólogo fueron reconocidos y, en particular, fue devoto de la doctrina de san Agustín. Garcés fue nombrado obispo de Tlaxcala (1526-1542) y fue el que propuso buscar una nueva sede, lo que condujo a la fundación de la ciudad de Puebla en 1531, de la cual el obispo formó parte activa, y el traslado de la sede episcopal se llevó a cabo en 1539.[33] Julián Garcés fue un fraile dominico, filósofo teólogo y "muy aventajado en letras humanas"[34]

Ya como obispo de Tlaxcala, edificó el hospital de Belén, al que nunca dejó de sufragar, defendió el derecho de los indios y, a pesar de sus atenuadas rentas, "no gastava su religiosa parcimonia ni aun en los precissos fautos, combertía todos sus productos en obras piadosas".[35]

Por su actitud ante los indios y su caridad, Garcés se puede reconocer como uno de los ejemplos más notorios de la piedad cristiana del siglo XVI.

Fernando de Villagómez, el cuarto obispo de Puebla (1562-1571), fue sin duda alguna el continuador del establecimiento de las capellanías. Fundó diez capellanías con valor de 8 369 pesos. Fueron siete capellanías las que tuvieron un valor inferior a los 1 000 pesos. Dos de las de menor valor, de 350 pesos cada una, fueron reconocidas por el racionero García Martínez y por su madre, Teresa Martín, en una de sus casas. De las de mayor valor, sabemos que el patrono de las capellanías de 1 300 y 1 200 pesos fue el cabildo eclesiástico y que fueron erigidas en catedral. Diego Romano, sexto obispo de Puebla (1578-1606), fundó también dos capellanías por valor de 3 300 pesos.

[31] Antonio Bermúdez de Castro, *op. cit.* [1746], p. 282.

[32] *Ibidem*, p. 279, y Jacques Le Goff, *El nacimiento del Purgatorio...*, *op. cit.*

[33] Hugo Leicht, *Las calles de Puebla*, Puebla, Junta de Mejoramiento Moral Cívico y Material del Municipio de Puebla, 1986, p. 138-139.

[34] *Ibidem*, p. 437.

[35] Antonio Bermúdez de Castro, *op. cit.*, p. 282.

Otros miembros del cabildo eclesiástico contribuyeron en diferentes años a este proceso. El chantre Gonzalo Arias Chamorro fundó una capellanía por 1 600 pesos; el tesorero Juan de Cervantes, una de 200 pesos; otros dos tesoreros, que también fueron parte del cabildo eclesiástico, fundaron capellanías de 500 y 742 pesos; el canónigo Pedro Hernández Canillas fundó tres con valor conjunto de 2 650 pesos; el contador de catedral, Francisco Hurtado, erigió dos, cuya suma fue de 3 000 pesos; el tesorero Rui López García fundó siete capellanías con valor total de 5 477 pesos; el racionero Juan de Ortega fundó una por 400 pesos; el canónigo Alonso Pasillas, otra de 600 pesos, y su pariente, el también canónigo, Narciso Pasillas, una de 1 050 pesos; el racionero Bartolomé Paz fundó cinco capellanías con valor conjunto de 8 600 pesos; el deán Tomás de la Plaza estableció una capellanía por valor de 1 757 pesos; el canónigo Rodríguez Maldonado, dos por 2 500 pesos; el deán Bartolomé Paz fundó dos por valor de 1 300 pesos; el canónigo Antonio de Vera, otras tantas por valor de 2 800 pesos; el canónigo Juan de Vizcaíno, dos que suman 2 000 pesos; pero el que quizá fundó más capellanías fue el canónigo Juan Francisco Pinto, ya que hemos localizado once diferentes imposiciones de otras tantas capellanías por un valor de 8 571 pesos.[36]

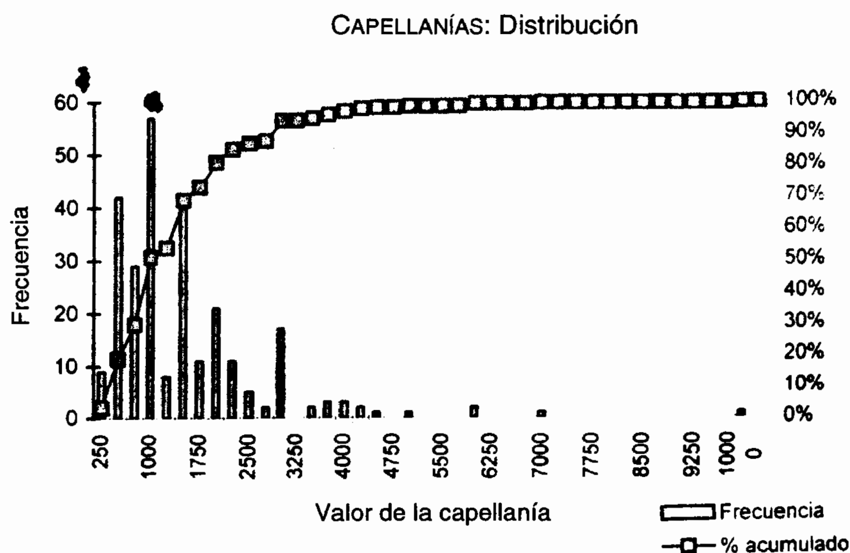
Fue probablemente a partir de las primeras capellanías promovidas por los obispos y por miembros del cabildo eclesiástico que se inició un proceso fundacional. Entre 1531 y 1620 hemos encontrado 268 capellanías fundadas en el obispado de Puebla con un valor de 387 126 pesos. Su valor promedio es de 1 444 pesos, 4 reales por fundación. Sin embargo, las características de la serie que tratamos merecen un análisis más detallado.

La gráfica siguiente muestra la distribución de las 268 capellanías de acuerdo con su valor. En el eje *x* tenemos los valores de cada fundación (expresados en pesos) y en el eje *y* el número de casos (o frecuencia) con que estos valores ocurrieron.[37] Hemos también expresado el tanto por

[36] Estas capellanías en su mayoría fueron instituidas en la catedral, donde se deberían decir las misas. El fundar más de una capellanía no era del todo extraño y por supuesto tenía sus antecedentes europeos. Georges Duby, *op. cit.*, p. 226, señala que, en el siglo XIV, "un alto señor de Gascuña, capital de Buch, instituyó en su testamento, además de cincuenta mil misas que debían ser dichas en el año de su muerte, sesenta y un aniversarios perpetuos y dieciocho capellanías". Parece que al menos, en ciertas partes de Europa, la práctica de fundar capellanías privó a muchas parroquias de sus párrocos, pues se prefería la vida cómoda que otorgaba disfrutar de una o más capellanías "y tendía a desestructurar las instituciones comunitarias de la Iglesia, sustituyéndolas por formas egoístas de celebración litúrgica". Las capellanías en el Nuevo Mundo parecen haber funcionado de una manera muy diferente, pues estaban atadas a una Iglesia altamente institucionalizada. Las misas no se decían en capillas particulares sino en las de las iglesias, especialmente en las parroquias y, sobre todo, en el siglo XVI, en las catedrales. Las referencias que tenemos para el caso de Puebla apuntan en su mayoría que estas celebraciones se llevaban a cabo en algún altar de catedral, aunque también encontramos en el convento de La Concepción, en El Carmen (en la ermita de Nuestra Señora de los Remedios) y en un hospital.

[37] Hemos agrupado la información por intervalos de 250 pesos. El primer intervalo contiene el número de capellanías cuyo valor era igual o menor que 250 pesos; el segundo intervalo va de las mayores de 250 pesos e iguales o menores de 500 pesos, etcétera.

ciento acumulado. En los valores mínimos, hubo 9 capellanías inferiores o iguales a los 250 pesos. Entre éstas encontramos la fundada por el deán Bartolomé Romero con 100 pesos, la del tesorero Juan Cervantes, las ya mencionadas del obispo Garcés (ambas por 200 pesos) y la del canónigo Pedro Hernández Canillas, de 250 pesos. Entre 251 y 500 pesos hubo 42 capellanías y 29 entre 501 y 750 pesos. El intervalo en el que se distribuyó el mayor número de capellanías fue el de 751-1 000 pesos; 57 capellanías cayeron en esos valores. Alrededor de los 1 500 pesos hubo también un número importante de fundaciones (40), pero las capellanías dejaron de alcanzar estas frecuencias en cantidades mayores a los 1 500 pesos. Si prestamos atención al porcentaje acumulado tenemos que el 51.12 % de las capellanías fue igual o inferior a los 1 000 pesos; abajo de los 2 001 pesos estaba el 80 % y casi todas, el 94 %, fueron inferiores a los 3 000 pesos. En realidad, las capellanías de valores mayores a los 3 000 pesos fueron excepcionales y distorsionan la distribución de la serie. Entre las capellanías mayores de 3 000 pesos tenemos las de personajes notables de la ciudad. Juan Gómez Vasconcelos fundó una, cuyo patrono fue su hijo, el regidor Gaspar Gómez Vasconcelos, con 3 700 pesos; Hipólito de Castillo de Altra, una de 6 000 pesos; Alonso Pérez de Andrada, una de 7 000 pesos, y Pedro Hernández de Asperilla, una de 10 000 pesos. Es curioso que entre los que fundaron capellanías de mayor valor se encontraran casi exclusivamente seglares y —a excepción del racionero Bartolomé Paz, que fundó una con 3 300 pesos— no altos eclesiásticos.



Cabría preguntarse cuál era el valor de las capellanías en esa época. Los datos que tenemos muestran una gran variabilidad en los valores de la serie, que va desde 100 pesos hasta 10 000 pesos. ¿A qué obedecía esta variación? Parece ser que dependió del número de misas que se instituía. Un mismo personaje, como el obispo fray Julián Garcés, podía establecer una capellanía de 200 pesos y otra de 2 470 pesos. Sin embargo, se pueden hacer ciertas acotaciones. El valor medio representativo de la serie es de alrededor de los 1 000 pesos y conforme avanzó el siglo XVII fueron menos comunes las fundaciones por abajo de esa cantidad.

¿Cuál era el peso de estas fundaciones en la vida económica? Para tener una idea de la importancia de estos censos por capellanías podemos intentar compararlos con el resto de los censos. Esto es posible para el periodo 1613-1620 a través de los *Libros de censo*. Para 1613, los censos registrados ante el escribano de cabildo sumaron 110 540 pesos; de ellos tan sólo hubo cinco capellanías por valor de 6 555 pesos. Para 1619, de un total de censos registrados de 96 965 pesos solamente se incluyeron diez capellanías por valor de 23 400 pesos, cerca del 24 %.

Por último, cabe aclarar que algunas capellanías fueron fundadas por pobladores de la ciudad de Puebla pero decidieron establecer la capellanía fuera del obispado; así tenemos, por ejemplo, que, en 1608, Gonzalo Carrillo Dávila fundó una en el convento de san Bernardo de Málaga, donde tenía una hija monja. Estos casos no los tenemos registrados en la serie pero los consideramos menores que los que decidieron fundar su capellanía en Puebla.[38]

Conclusiones

Las capellanías fueron una práctica social cuya base fue el impulso contrarreformista y la creciente creencia en el Purgatorio auspiciada por el Concilio de Trento. Fueron las personas que estuvieron en más estrecho contacto con esta creencia, los teólogos del cabildo eclesiástico, los que iniciaron este movimiento. Tal como sugiere la serie que hemos presentado el proceso fundacional de capellanías se inició prácticamente con el establecimiento de la ciudad. El papel de los obispos Garcés y Villagómez parece haber sido decidido en este sentido. Hay que recalcar que fray Julián Garcés fue un precursor de estas fundaciones pues estableció capellanías *antes* de que el Concilio de Trento pusiera el acento sobre el

[38] Este y otros casos los hemos detectado en al Archivo General de Indias, *Papeles de Contratación*; en su totalidad se ha tratado de casos del siglo XVI y principios del XVII. Evidentemente se trata de fundadores que conservaron sus raíces en España o que al final de su vida pensaban en regresar a ella.

Purgatorio (*c.* 1540). Los otros miembros del cabildo eclesiástico reforzaron este proceso. No es raro que también, en esta primera etapa, hayan predominado capellanías en las que el cabildo eclesiástico figuraba como patrono. Si hacemos un balance, las fundaciones piadosas fueron poco impulsadas en el siglo XVI y no tuvieron el peso abrumador del siglo XVIII. Al parecer fue un *reducido* número de personajes, generalmente con cierto grado de instrucción y cultura, que abarcó a secretarios y notarios pero sobre todo miembros del alto clero, los que comenzaron con esta labor. ¿Cuáles fueron los factores que influyeron para que la práctica se extendiera a otros sectores? Las capellanías se instauraron como posibilidad de sufragar a las ánimas del Purgatorio, pero era una posibilidad entre muchas otras.[39] Florecieron porque las capellanías fomentaban una alianza entre las familias y la Iglesia. El progreso de esta unión se representó por la evolución de las capellanías laicas a gentilicias. Intereses materiales y cotidianos fomentaron una forma determinada de orar por los muertos. Las capellanías se difundieron a partir de que los beneficios del legado recayeron sobre un pariente que seguiría la carrera eclesiástica. A su vez este proceso estuvo ligado con la importancia creciente del clero secular. Pero no menos importante fue la idea de la muerte que acompañaba a las capellanías. Dentro de la variedad de misas posibles para sufragar las almas, las capellanías representaron una forma *familiar e individualizada* de morir y de orar por el alma. Una ojeada por los registros notariales nos deja ver que mientras en el siglos XVI resulta patente una forma *predominantemente colectiva* de enfrentar la muerte, manifiesta ante todo por la necesidad de ligarse a hermandades y cofradías, las capellanías nacientes representaron más un estilo de morir y de orar dentro de los allegados a una familia.[40]

Dentro del peso económico de las capellanías nos parece que queda claro su valor limitado frente al resto de los censos. Sin embargo llama la atención que muy pocas de las imposiciones registradas fueron hechas sobre la misma casa del fundador sino que casi siempre fue otra persona quien reconoció la deuda sobre sus bienes. Ligado a esto está el hecho de que gran parte de las capellanías presenta al menos una redención. Esto nos lleva a suponer que, aunque relativamente pocas, las capellanías tenían una vitalidad económica importante, ya que se redimían y se volvían a imponer. Así, aunque muchas fundaciones se habían establecido como un gravamen sobre la propiedad del fundador,[41] su redención y reimposición las ligaba a la vida económica de la época.

[39] Paralela a la fundación de capellanías se consolidó la cofradía de ánimas del Purgatorio.

[40] Esto no quiere decir que pertenecer a una cofradía y fundar una capellanía hayan sido excluyentes.

[41] Un ejemplo de esto es la escritura que en 1581 otorgó Antonio de Peralta en favor de la capellanía que él mismo había decidido fundar por valor de 350 pesos. La casa de Peralta quedó

Por último, quizá la mejor apreciación sobre la importancia de las capellanías nos la da el clero mismo. La Iglesia comenzó a llevar sus propios registros de los censos, cuyo origen era una capellanía a partir de la década de 1570. Antes, por su número e importancia económica, parece no haberse requerido una centralización de este tipo de información.

hipotecada a favor de la nueva fundación. En realidad, Peralta no había recibido nunca el dinero en efectivo de la Iglesia, sino simplemente en la escritura reconocía su compromiso de pagarle una renta fija. ARPP, 6 de noviembre de 1681.

LAS CAPELLANÍAS EN LA CIUDAD DE MÉXICO EN EL SIGLO XVI Y LA INVERSIÓN DE SUS BIENES DOTALES

MA. DEL PILAR MARTÍNEZ LÓPEZ-CANO

> Considerando de que la causa de que las ánimas que están en las penas de purgatorio padeciendo es por no haber hecho penitencia de las culpas y pecados que en este mundo cometieron..., y para que salgan de ellas y vayan a gozar de la gloria eterna..., es necesario sean ayudadas con ofrendas y sacrificios santos, y por ser como es el mayor y más alto de que las ánimas reciben más bien, el santo sacrificio de la misa respecto de ofrecerse en él Cristo, nuestro bien, es mi voluntad, por que la mía y las de mis difuntos gocen de tan alto sacrificio, que mis albaceas y herederos después de mi fallecimiento impongan... una capellanía de misas...[1]

Introducción

Una capellanía era una fundación eclesiástica que tenía como finalidad asegurar de manera permanente o perpetua un número de sufragios por el alma de la persona o personas que dispusiese el fundador de la misma. Para asegurar su supervivencia, se dotaba con bienes materiales, cuya inversión facilitaba una renta, con la que se mantenía el capellán encargado de servirla, es decir, de celebrar los sufragios.

El capellán además podía ordenarse a título de la capellanía, siempre que el principal y, consecuentemente, su renta, aseguraran su congrua sustentación.[2]

[1] Testamento cerrado de doña Luisa Besos Verdugo: Archivo General de la Nación de México, *Bienes Nacionales* (en adelante, AGNM, *BN*), v. 1687, exp. 10, año 1631, f. 3v/4.

[2] Aquellas capellanías, cuyo principal o renta eran bajos, podían servir como complemento, pero no para ordenarse a su título. Por ejemplo, la capellanía que había fundado el licenciado Juan González de Urbina con una renta anual de 100 pesos, en 1640 se había reducido a 30 pesos anuales. El capellán pidió, entonces, que se le hiciese colación también de la capellanía del licenciado Francisco Tirado, porque la primera "era cantidad corta para ordenarse" (AGNM, *BN*, v. 858, exp. 11). También, en la capellanía que había fundado doña María de Quijada en 1566, se establecía en 1805 que su renta, en ese entonces de 35 pesos anuales, sirviese como complemento de la congrua del capellán (AGNM, *BN*, v.

La iglesia reconocía a cualquier persona que pudiera disponer legítimamente de sus bienes el derecho a fundar una capellanía, si bien la legislación civil impuso ciertos límites a los fondos que se podían destinar a estos fines y, en general, a hacer bien por el alma (misas, mandas graciosas y pías).[3] Si existían herederos forzosos descendientes (hijos y nietos legítimos), sólo se podía disponer de un quinto; y de un tercio si eran ascendientes (padres y abuelos). De hecho, según algunos comentarios de la época, este límite intentó ser sobrepasado, a lo cual contribuyó posiblemente el que muchas de estas fundaciones se dispusiesen cuando se sentía próxima la muerte.[4] Ante la ausencia de herederos forzosos, se podía nombrar como heredera "al alma".[5]

La persona que disponía la capellanía era el fundador. La Iglesia le otorgaba el derecho de patronato y la facultad de establecer las cláusulas que deberían respetarse en la fundación. Las principales eran la elección del patrono y del capellán. El primero era la persona o institución que se encargaba de la vigilancia de la capellanía y tenía el derecho a presentar el capellán que la serviría. El capellán era la persona que celebraba los sufragios y para ello obtenía la mayor parte de la renta; era el usufructuario. El derecho del fundador y del patrono se limitaba a la presentación del capellán, pues la colación y canónica institución tenía que ser efectuada por las autoridades eclesiásticas.[6]

El capellán se podía ordenar además gracias a la capellanía. De ahí que los fundadores procurasen beneficiar o agraciar a algún hijo o parien-

1311, exp. 6). Entre 1677 y 1691 se dictó una serie de disposiciones para evitar la ordenación a título de capellanías cuyo principal o renta ya estaban extinguidos y reunir mediante dos o más capellanías la congrua competente (*Novísima recopilación*, libro 4°, título XVI, ley I).

[3] Manda graciosa era la que se hacía sin obtener ningún beneficio material por ello. Consistían fundamentalmente en legados monetarios o materiales, y la condonación de sumas adeudadas. Manda pía era la que se destinaba a instituciones y fundaciones eclesiásticas o pías o "por amor a Dios". En este rubro se incluían también las forzosas: a partir de Nicolás de Yrolo Calar, *La política de escrituras* (edición y coordinación de Ma. del Pilar Martínez López-Cano, México, UNAM, 1996, p. 172 [primera edición, México, imprenta de Diego López Dávalos, 1605]).

[4] Por ejemplo, Nicolás de Yrolo, autor del primer formulario notarial en América, en 1605, recomendaba a los escribanos que recordaren al testador los bienes que podía dejar para hacer bien por su alma "porque algunos que van haciendo su testamento lo amplían con muchas misas y mandas, así pías como graciosas" (*op. cit.*, p. 171).

[5] En este caso se disponía que, una vez pagados los legados y mandas del testamento, el remanente de los bienes los heredase el alma, lo que implicaba que los bienes se vendiesen en almoneda y con el dinero resultante se dijesen misas o estableciesen otras mandas piadosas por la intención del testador. A título de ejemplo, véase: Archivo General de Notarías de la ciudad de México (en adelante AGNCM), *Antonio Alonso*, 5 de mayo de 1573.

[6] Sobre las características de las capellanías y sus distintos tipos, véanse: Abelardo Levaggi, *Las capellanías en Argentina*, Buenos Aires, Instituto de Investigaciones Jurídicas y Sociales "Ambrosio L. Gioja", UBA, 1992; John F. Schwaller, *Orígenes de la riqueza de la Iglesia en México. Ingresos eclesiásticos y finanzas de la Iglesia 1523-1600*, México, FCE, 1990 [1ª edición en inglés, 1985], p. 145 y s; Gisela von Wobeser, *El crédito eclesiástico en la Nueva España. Siglo XVIII*, México, UNAM, 1994, capítulos II y V; y

te cercano para que la sirviera, y dejaban esta prerrogativa al patrono, cargo que generalmente reservaban también a un familiar. De este modo, el fundador conseguía un beneficio espiritual por su alma y al mismo tiempo que la dotación material se destinase a alguno de sus hijos o descendientes. El hecho de que para efectuar la fundación tuviera que desprenderse de parte de su patrimonio explica el cuidado que ponía en este punto.[7]

Características de las capellanías en el siglo XVI

Para entender estas fundaciones hay que adentrarse en el espíritu religioso de la época. La capellanía tenía, ante todo, un fin espiritual: conseguir que el alma penitente en el Purgatorio obtuviera la remisión de sus culpas para acceder más rápidamente a la gloria. En este contexto, las capellanías eran uno de los caminos que ayudaban, utilizando la expresión de la época, a poner el alma "en carrera de salvación", pero no el único. A lo largo de su vida, el cristiano se preparaba para la muerte, mediante el ejercicio de obras de misericordia y caridad o su participación en cofradías. Estas últimas destinaban parte importante de sus fondos y actividades precisamente al entierro y al sufragio de las almas de los cofrades, y gozaban de indulgencias que aseguraban igualmente a sus miembros un camino más despejado al cielo.[8] Ahora bien, en el siglo XVI, las misas parecen ser el sacrificio "más acepto y agradable al Padre Eterno y la ofrenda más preciosa que se le puede ofrecer", según rezan las propias cartas de fundación de capellanías. Esta preferencia por las misas frente a otras formas de caridad (limosnas, obras pías o de beneficencia) queda también reflejada en los testamentos de esta centuria, mediante los cuales es común disponer que a la muerte

Michael P. Costeloe, *Church Wealth in Mexico. A study of the "Juzgado de Capellanías" in the Archbishopric of Mexico. 1800-1856*, Cambridge, Cambridge University Press, 1967.

[7] Algunos le dedicaron gran atención a esta cláusula, como Juan Rodríguez Zambrano, quien, en 1574, dispuso en su testamento la fundación de una capellanía, y nombraba como primer patrono y capellán a su hijo, en ese entonces ordenado de corona y grados, para que se ordenase, a su título, de sacerdote. Para asegurarse que el patronato y consecuentemente la facultad de elegir capellán no se perdiera, disponía que: "porque si lo que el Señor no permita, podría el dicho mi hijo morir *ab intestato*, sin nombrar capellán que suceda en su lugar y sirva la dicha capellanía, mando que [...] mi hijo, todos los días de año nuevo por ante escribano de Su Majestad, para que haga entera fe, nombre patrón y capellán, cual él quisiere, para que sirva esta dicha capellanía..." (AGNM, *BN*, v. 640, exp. 4).

[8] Por ejemplo, los cofrades del Santísimo Sacramento de Puebla gozaban, entre otras gracias espirituales, de indulgencia plenaria el día de la conmemoración de los difuntos. El domingo siguiente a la fiesta del Corpus Christi, los cofrades que acompañasen a la procesión, con cera, además de ganar indulgencia plenaria, haciendo limosna a la cofradía, sacaban un ánima del Purgatorio. Para conseguir las indulgencias, los cofrades tenían la obligación de rezar, todas las semanas, cinco padrenuestros con el Ave María en reverencia del Santísimo Sacramento y visitar la iglesia de la cofradía los días señalados (a partir de: *Sumario de la indulgencias y perdones, concedidas a los cofrades del Santísimo Sacramento visitando la Iglesia donde está instituida la dicha cofradía* [Puebla, por Pedro de Quiñones, 1642], edición facsímil, México, CONDUMEX, 1992).

del testador se celebre determinado número de misas,[9] o en el arte barroco del siglo XVII, en el cual encontramos igualmente la exaltación de la Eucaristía, recogida del espíritu de Trento de la centuria precedente. Incluso, algunas fundaciones religiosas intentaron atraer a patronos para costear la fundación ofreciéndoles prebendas espirituales, como hizo la Orden de la Merced. En 1634, ante la edificación de su nueva iglesia en la ciudad de México, los mercedarios ofrecieron el patronato a 100 personas, con la condición de que entregasen, cada una, 1 000 pesos "de limosna". La cantidad se podía entregar en un solo pago o en varios, en este caso en un lapso de cinco años, tiempo en que estaba convenida la construcción de la iglesia. Como contrapartida, la orden ofrecía a los donantes: el patronato perpetuo y hereditario; un lugar destacado de entierro en la capilla mayor de la iglesia, donde se comprometía a no enterrar a más personas; el día del entierro del patrón, el acompañamiento de todos los religiosos del convento que, además, llevarían su cuerpo en hombros, y un sinnúmero de misas aplicadas por su intención, entre las que se encontraban la celebración perpetua de una misa diaria y dos aniversarios anuales. Además, como a los patrones se les admitía por hermanos de la orden, tenían derecho a otros sufragios, indulgencias y jubileos.[10] En estas fechas, 1 000 pesos de principal (50 de renta anual) aseguraban cuando mucho en una capellanía una misa rezada a la semana.

Por otra parte, al aspirante a formar parte del clero secular se le exigían bienes para su ordenación; de ahí que también algunas capellanías tuvieran este destino.[11] Sin embargo, hay indicios para sostener que la iglesia ejerció una interpretación restrictiva de las disposiciones tridentinas en este punto. En efecto, el Concilio de Trento permitía la ordenación a título de patrimonio y, al menos en la península ibérica, se denunció que las autoridades eclesiásticas exigían que se fundase una capellanía, con lo cual los bienes pasaban a la jurisdicción eclesiástica.[12] Con esta presión, a

[9] Por ejemplo, en el partido de Cholula, en la última década del siglo XVI, se registraron 24 testamentos; en 23 de ellos se establecieron misas y en 12 limosnas para obras de caridad. En tres casos, debido a que los testadores no tenían herederos forzosos, dejaron como heredera universal a su alma (en dos casos dispusieron que sus bienes se repartiesen en misas por su intención y, en el otro, en limosnas a monasterios, cofradías y socorrer personas necesitadas). Excluidas las misas de cuerpo presente, vigilias, honras fúnebres y aniversarios, en total, en estos 23 testamentos se establecieron 5 185 misas, frente a los 932 pesos que se destinaron a limosnas (a partir de Cayetano Reyes García, *Índice y extracto de los protocolos de la notaría de Cholula*, México, INAH, 1970).

[10] AGNM, *BN*, v. 1525, exp. 24.

[11] *Primer Concilio Provincial Mexicano* (1555), capítulo XLIV.

[12] En 1593, se ordenaba que: "Los prelados no compelan a fundar capellanías de sus patrimonios a los que tratan de ordenarse a título de éstos [porque...] yéndose a ordenar algunos, que no tienen beneficios ni capellanías a título de patrimonio, como es permitido por el Santo Concilio de Trento, los compelen los Ordinarios a hacer capellanías de su patrimonio, para ordenarse a título de las tales capellanías y no del patrimonio, de que resultan quedarse eclesiásticos los bienes y libres de pecho (*Novísima recopilación*, libro 1, título XII, ley I).

los candidatos al clero secular no les quedaba, a veces, otro recurso que fundar una capellanía con sus patrimonios o el de sus familiares.

A lo anterior hay que sumar que las capellanías servían también para perpetuar "la memoria" del fundador y de su familia.[13]

Por lo común, en el siglo XVI, la capellanía se establecía poco antes de la muerte, lo que implicaba que el fundador no siempre podía efectuarla; en general establecía algunas cláusulas, la dote, los bienes en que se debía fundar, o el número de sufragios anuales, dejando a sus herederos o albaceas el concretar las otras condiciones y fundar la capellanía.[14] Cuando la capellanía se disponía con antelación, lo común era que su erección se aplazase hasta la muerte del fundador[15] o, en aquellas que se establecían principalmente para que se pudiese ordenar un miembro de la familia a su título, hasta que éste pudiese celebrar misa.[16]

Las misas no sólo se decían por la intención del fundador sino también por sus deudos (ya difuntos y sus descendientes), así como por las almas del Purgatorio.[17] Mediante estas misas se trataba de "socorrer" también a otras almas, para que intercedieran a su vez por la del fundador. Aquellos que se dedicaban al comercio incluían también a las personas

[13] En la capellanía de Bernardino de Otalora se establecía que *"para que mejor permanezca la capellanía y memoria*, se haga un retablo de buena mano y pintura que tenga dos varas y media de ancho y tres varas y media de altura en que esté pintada y dibujada la imagen de Nuestra Señora del Pilar en Zaragoza con la imagen del apóstol Santiago que dé el paso de cuando Nuestra Señora se le apareció y mandó que allí se fundase su iglesia y, en el retablo, *en la parte que fuese decente se pinte y dibuje el retrato y figura de Bernardino de Otalora... para que haya memoria de él y sus descendientes lo conozcan por tal*". El retablo se haría a costa de la renta de la capellanía pero la hechura y costo no podía sobrepasar los 120 pesos (AGNM, *BN*, v. 1605, exp. 17). Las cursivas son mías.

[14] La capellanía que disponía en su testamento Lorenzo de Morera, en 1590, se debía dotar con "la mitad de sus bienes", pero no se especificaba el monto. Únicamente se declaraba que había de constituirse por la intención de su alma, de sus padres, abuelos y almas del Purgatorio. El testador no tenía herederos forzosos (a partir de Cayetano Reyes García, *op. cit.*, documento n. 26). Algunos ni siquiera se atrevieron a determinar el número de misas anuales y dejaron a los albaceas y patronos el que lo fijasen en atención a la renta, como hizo doña María Pinelo de Villegas, quien legaba en su testamento 2 000 pesos para fundar una capellanía y dejaba a su albacea, el prior del convento de Santo Domingo, que estableciese el número de misas anuales (AGNM, *BN*, v. 133, exp. 3).

[15] Por ejemplo, en 1563, Elena Gallegos donaba, después de los días de su vida, un censo consignativo redimible de 30 pesos anuales (300 de principal) al convento de San Agustín de México, para que rogasen a Dios por su alma (15 misas rezadas y una cantada de réquiem anuales). La donación se efectuaría a su muerte, si bien la establecía con carácter irrevocable, ya que si el censo se redimía se comprometía a volverlo a invertir (AGNCM, *Antonio Alonso*, 17 de noviembre de 1563).

[16] Existían dos variantes. Los padres del futuro capellán fundaban la capellanía o donaban al hijo bienes para que éste la fundase.

[17] En general, en el siglo XVI no se señala el porcentaje de misas que había de aplicarse a las distintas ánimas a cuya intención se debían celebrar los sufragios. En las misas sueltas, en el partido de Cholula, aproximadamente el 65 % de las misas se estableció por la intención del testador y un 33 % por otras personas, entre las que destacaron: un 11 % por los deudos del difunto, un 12 % por las almas del Purgatorio y un 13 % por personas con quien se estuviera en algún cargo (a partir de Cayetano Reyes García, *op. cit.*).

con las que pudiesen estar "en cargo", para, de este modo, "descargar su conciencia".[18]

Los fundadores, en general, se preocuparon por el lugar donde debían celebrarse las misas, y señalaron las iglesias e incluso los altares. En algunas capellanías se establecieron "altares de ánima", donde se recibían mayores indulgencias.[19] A veces se señalaban los días y las festividades en que se debían celebrar las misas y bajo qué advocación. En el siglo XVI, las más comunes eran las advocaciones a la Virgen, a Cristo, a las Pascuas, a los difuntos, y en menor medida a otros santos.[20]

De la renta de la capellanía se destinaba un 90 % al capellán y un 10 % a la iglesia donde se celebraban los sufragios, para cubrir los gastos de cera, vino, ornamentos y vestuario. Pero la limosna destinada al templo podía ser superior. En la capellanía de Diego de Quirós, dotada con 100 pesos de renta anual, se establecían 25 pesos de limosna para la ermita de Monserrat donde se celebrarían las misas.[21] En algunas se estipuló una pequeña suma para el patrón.[22]

Por otro lado, también se solían fijar las normas a las que debería atenerse el capellán. Como en algunos casos el primer capellán era una persona cercana al fundador, sus obligaciones eran menores que las de los capellanes subsecuentes, sobre todo cuando el fundador era también el patrón y el capellán. En la capellanía que fundó en 1594 el bachiller Francisco

[18] El tratante Domingo Martín, en la capellanía que fundaba en 1599, señalaba que, de las 53 misas anuales que disponía, 12 se dijesen por las ánimas "de algunos indios o indias a quien tenga alguna obligación". Dada su ocupación, tenía frecuentes tratos con indígenas (AGNM, *BN*, v. 640, exp. 5). Ésta era una de las formas abstractas de restitución, admitida por la Iglesia. En algún caso, parte de los sufragios había de destinarse a las almas del Purgatorio que "más necesidad tuvieren de misas" (AGNM, *BN*, v. 327, exp. 4).

[19] Por ejemplo, Alonso Moreno y doña Inés Sánchez establecían que las misas se celebrasen en la iglesia de Santa Catalina de México, su parroquia y, hasta que hubiera en ella altar de ánima, se dijesen en el altar de la iglesia de San Sebastián, para que sus almas y las de las personas a las que se debían aplicar los sufragios gozasen "de los indultos y perdones concedidos en el dicho altar" (AGNM, *BN*, v. 1652, exp. 1). Ana de Espinosa disponía que sus albaceas fundasen la capellanía en la iglesia que les pareciera; la única condición era que se celebrasen en altar de ánima (AGNM, *BN*, v. 1753, exp. 8).

[20] Destacaban las nueve festividades anuales de la Virgen; entre las de Cristo, la Pasión, la Resurrección y las Cinco llagas; y respecto a los difuntos, la commemoración de difuntos y el día de Todos los Santos.

[21] AGNM, *BN*, v. 640, exp. 4.

[22] Por ejemplo, en la capellanía de Bernardino de Otalora, dotada con un principal de 7 000 pesos, con una renta de 500 pesos anuales, se establecía así la división: 390 pesos al capellán por las 7 misas rezadas semanales, 40 pesos anuales por 4 misas cantadas anuales ("atento a que las tres misas cantadas de Nuestra Señora se han de celebrar con mucha solemnidad y música"), 50 pesos para la ermita de Monserrat donde se debían celebrar, y 20 pesos al año para el patrón "por su solicitud y cuidado" (AGNM, *BN*, v. 1605, exp. 17). Doña Inés de Velasco disponía 250 pesos para el capellán y 25 pesos de limosna al hospital del Amor de Dios, y establecía que, si se obtenía más renta, se adjudicase al patrón "por el trabajo que en ello ha de poner y cuidado que ha de tener" (AGNM, *BN*, v. 494, exp. 1). En la capellanía que fundó el albacea de Ana de Espinosa se disponía que una parte de la renta fuese para el patrón (AGNM, *BN*, v. 1753, exp. 8). En la de Beatriz Bermúdez se fijaban al patrón 16.5 pesos anuales (AGNCM, *Andrés Moreno*, legajo 2463, f. 56/58).

Tirado para ordenarse a su título, dotada con una renta anual de 107 pesos, se obligaba a celebrar 10 misas anuales por su intención, pero los capellanes que le sucedieran debían decir 2 misas a la semana.[23] A veces también se le concedía al primer capellán más libertad respecto del lugar en que podía celebrar las misas, lo que no se concedía a sus sucesores.

Cuando los fundadores no pudieron realizar la fundación, los albaceas o patrones, en general, no lo hicieron de inmediato y a veces transcurrió un buen número de años entre los dos actos.[24] En el caso de matrimonios, se podía disponer la capellanía en el testamento de uno de los esposos, pero su fundación a la muerte del otro cónyuge. Por ejemplo, doña Leonor Rodríguez Caballero estableció en su testamento, en 1594, la fundación de una capellanía dotada con 3 000 pesos de principal, de su parte de bienes gananciales, a la muerte de su esposo Juan López Sayago, quien murió en 1606. La capellanía se fundó en 1611, es decir, 17 años después.[25]

Respecto de las dotes de estas fundaciones, en el siglo XVI fue menos elevado el monto que en años posteriores, y lo común fue que se situase entre 1 000 y 1 500 pesos de principal.[26] Esto se explica porque en el siglo XVI la renta de los censos, el principal mecanismo de inversión de las capellanías, estaba a un interés más alto y porque el precio por misa parece haber sido más bajo que en las siguientes centurias. En el siglo XVI es común encontrar la relación de un peso por misa o incluso menos.[27] Un principal de 1 000 pesos en el siglo XVI llegó a permitir la celebración de dos misas semanales. En la última década del siglo XVI y en el siglo XVII se empieza a encontrar la relación de peso y medio e incluso dos pesos por

23 AGNM, *BN*, v. 858, exp. 11. Asimismo, en la capellanía que fundaba en 1623 don Pedro de Castañeda para ordenarse a su título, con una renta anual de 130 pesos, se obligaba a decir 12 misas anuales, pero los otros capellanes debían celebrar 50 (AGNM, *BN*, v. 954, exp. 8). En 1592, Gaspar de Valdés estipulaba claramente en la carta de fundación de la capellanía que se podían exigir más misas a los otros capellanes (AGNM, *BN*, v. 1311, exp. 8).

24 La capellanía que disponía en su testamento Juan Rodríguez Zambrano en 1576 se fundó en 1580. La de Alonso Moreno la fundó su viuda, María de Arenas, 13 años más tarde (AGNM, *BN*, v. 1311, exp. 1). En otros casos, la causa de la demora estuvo en la repartición de la herencia y en desgravar los bienes dotales. La capellanía del alguacil mayor García de Vega tardó más de 16 años en fundarse por este motivo (AGNM, *BN*, v. 945, exp. 1). Respecto de la que dispuso en su testamento Beatriz Bermúdez hacia 1563, su esposo, en 1579, declaraba en su testamento que, aunque había pagado al capellán la renta para que celebrase las misas, no se habían señalado los bienes dotales y encargaba a sus herederos que lo hiciesen (AGNCM, *Andrés Moreno*, legajo 2463, f. 56/58).

25 AGNM, *BN*, v. 1422, exp. 1.

26 Gisela von Wobeser (*op. cit.*, p. 31) señala que, aunque los montos de las capellanías en el siglo XVIII novohispano eran muy variados, la mayoría se situó entre 2 000 y 3 000 pesos.

27 Por ejemplo, en la capellanía de Francisco Juárez fundada en 1568 con un principal de 400 pesos, el capellán debía celebrar una misa a la semana, es decir, el precio por misa equivalía a medio peso. La de Diego de Villanueva, dispuesta en 1574, estaba dotada con 1 400 pesos de principal y obligación de celebrar tres misas a la semana (AGNM, *BN*, v. 1715, exp. 1). La de Juan Pardo Herrera se fundó con 1 141 pesos de principal y el capellán estaba obligado a decir dos misas semanales y dos más al año (AGNM, *BN*, v. 640, exp. 1).

misa.[28] Esto unido a que los réditos de los censos bajaron a un 5 % explica que en el siglo XVII una capellanía dotada de 1 000 pesos de principal (50 de renta anual) sólo asegurase una misa a la semana, es decir, la misma dote permitía entre los dos tercios y la mitad de los sufragios. Estas rebajas afectaron también a las capellanías fundadas en el siglo XVI, que tasaron sus prestaciones en las centurias siguientes. Por ejemplo, la capellanía de doña María de Acosta, dotada con 3 000 pesos de principal, que en el momento de la fundación rentaban 214 pesos, en 1623, como consecuencia de la baja de los réditos, redujo un tercio de los sufragios.[29] En 1640 se ajustaban también las misas de la capellanía que había fundado el licenciado Diego de Trejo en el siglo XVI en 67 misas rezadas anuales en atención a sus 100 pesos de renta.[30] En la siguiente centuria la reducción llegó en ocasiones a ser más drástica,[31] aunque algunas capellanías mantuvieron la carga de misas establecida en su constitución a pesar de la reducción de la renta.[32]

[28] Parece que fue en los últimos años del siglo XVI cuando se registró el incremento. Por ejemplo, en 1596 Hernando Pacheco disponía en su testamento la fundación de una capellanía dotada con 3 000 pesos de principal y la obligación de celebrar tres misas semanales. El albacea tuvo que fundar la capellanía en 1599 con 3 600 pesos de principal para poder asegurar el número de misas. En ese momento declaró que un peso de oro de minas, aproximadamente 1.54 de oro común, era "lo menos que se suele dar" de limosna por misa, y ése era al acuerdo al que había llegado con el convento de Santo Domingo, donde se celebrarían los sufragios (AGNM, *BN*, v. 58, exp. 13). En 1593, Antón de Chaves y Catalina Díaz fundaron una capellanía en la catedral de Puebla con una carga de dos misas semanales y establecieron la limosna por misa en un peso. En 1599 acrecentaron la dotación en otros 500 pesos, manteniendo la misma carga de misas, porque por "la mudanza de los tiempos y carestía de las cosas necesarias para el sustento de la vida humana" la dotación y "tasa de las misas es poca pues con ella el capellán o capellanes que la sirvieren no pueden tener congrua sustentación" (AGNM, *BN*, v. 1715, exp. 2).

[29] AGNM, *BN*, v. 108, exp. 3. La limosna para el capellán se estableció en 10 tomines y 2 maravedís la misa cantada, aparte de la décima para la limosna, a pesar de que el capellán pedía que se le redujeran a razón de peso y medio las rezadas y de cinco pesos las cantadas, como "están tasadas y es costumbre en esta ciudad y arzobispado".

[30] AGNM, *BN*, v. 1889, exp. 6. En 1638 se reducía a 20 misas la capellanía de Cristóbal Miguel respecto de sus 37.5 pesos de renta anual (AGNM, *BN*, v. 416, exp. 1); en 1661 se tasaban las misas de la capellanía de Bernabé Nájera a 12 reales, o peso y medio, cada una (AGNM, *BN*, v. 640, exp. 6).

[31] Esto se observa, incluso, en capellanías que curiosamente subieron de valor. Por ejemplo, la capellanía de Francisco Durango fundada en 1580 se había dotado con unas casas valoradas en ese momento en 1 300 pesos y la obligación de celebrar una misa de réquiem rezada a la semana en la catedral de Puebla. Las casas, en 1605, se remataron a censo redimible en 2 305 pesos de principal, con lo cual hubo un aumento de la renta, pero se mantuvo la misma carga de misas. A pesar de ello, en 1792 el capellán pidió reducción de las misas. En su alegato consideraba que la carga de una misa de réquiem rezada a la semana "era sumamente excesiva con atención a los réditos...", en ese entonces 115 pesos y 2 tomines. Su queja fue admitida y se tasó la misa a 6 pesos. En el momento de su fundación, la misa semanal no llegaba a dos pesos, es decir, el precio de la misa se había triplicado (AGNM, *BN*, v. 1515, exp. 42).

[32] Por ejemplo, la capellanía que fundó María de Arenas, por ella y por su difunto esposo Alonso Moreno, en 1591, se dotó con 1 500 pesos de principal (107 pesos de renta anual), y la obligación de 1 misa rezada a la semana y de 9 más al año en algunas festividades, que en total sumaban 59 misas. En 1712, todavía se mantenía el número de misas con una renta de 75 pesos anuales (AGNM, *BN*, v. 1311, exp. 1). En 1770, en la capellanía de Bernadino de Otalora se señalaba de limosna al capellán la cantidad de 9 reales por misa rezada y 5 pesos y 1 real por las cantadas (AGNM, *BN*, v. 1605, exp. 16).

Esta rebaja en las prestaciones y en la renta, unida a que, con el paso del tiempo, muchos inmuebles bajaron de valor, también propició que algunas capellanías bajasen su principal y que ya no pudieran servir como congrua. En la capellanía de Bernardino de Otalora, fundada en 1586 con una dote de 7 000 pesos de oro común, fue bajando el principal. En 1663 parece que sólo sobrevivían 3 100 pesos que, para 1805, y probablemente antes, ya estaban reducidos a 2 000.[33] De la capellanía que había fundado doña María de Quijada en 1566 no se sabía a ciencia cierta, posteriormente, cuál había sido el principal, pero probablemente alrededor de 3 000 pesos; ya desde el siglo XVIII parecía haber quedado reducida a una renta de 65 pesos anuales y a una carga de 30 misas anuales, que se mantuvo hasta 1859.[34] Ante esta situación, en algunos casos se obligó al capellán a que efectuase alguna mejora en el inmueble para que éste no bajase de valor y así asegurar la renta. En la capellanía de don Pedro de Castañeda, dotada en 1623 con un principal de 2 600 pesos, cincuenta años más tarde el capellán tuvo que invertir 300 pesos para asegurar un principal de 2 000 pesos.[35]

Por otra parte, en el siglo XVI, a diferencia de lo que se señala para periodos posteriores, la injerencia de las autoridades eclesiásticas fue muy reducida, y muchas veces intervenían sólo en la aprobación, canónica institución, cuando surgían problemas entre las partes (capellanes y patronos), si la capellanía quedaba vacante, o si había más de un aspirante a ocupar el puesto de capellán o de patrón. Además la mayoría de las capellanías en el siglo XVI estableció cláusulas en las que se prohibió expresamente la intromisión de las autoridades eclesiásticas.[36] Incluso, en el siglo XVI, en general, era el patrón o el albacea del difunto el que se encargaba de emplear la dote de la capellanía. Esto indudablemente se prestó a abusos; el más común fue que la capellanía no se instituyese con la celeridad que deseaba el fundador, pero se registraron casos más escandalosos. Por ejemplo, el clérigo Francisco de Olivera había dispuesto la fundación de una capellanía a su muerte, y había nombrado como albacea testamentario y patrón y capellán de la fundación al presbítero Pedro López de Buitrago. Éste, en lugar de fundar la capellanía, prestó el dinero. Más tarde rogó al prestatario simulase la imposición de un censo por la cantidad prestada a

[33] AGNM, *BN*, v. 1605, exp. 16 y 17.

[34] AGNM, *BN*, v. 1311, exp. 6.

[35] AGNM, *BN*, v. 954, exp. 8.

[36] Como modelo de esta cláusula puede servir la siguiente: "Y quiero y es mi voluntad que no se puedan entremeter ni entremetan en la dicha capellanía nuestro muy Santo Padre para presentar ni proveer ni colar en ella ni en cosa alguna de lo tocante a la capellanía ni en otra cosa alguna, ni ninguno la pueda impetrar de Su Santidad porque mi voluntad es que la dicha capellanía sea patronazgo y que el patrón presente a los capellanes de ella y el prelado lo cuele perpetuamente sin embargo de cualquier estatuto y constituciones que en contrario de esta mi disposición sean o ser puedan y aunque para ello se haga bula de Su Santidad" (AGNM, *BN*, v. 349, exp. 1).

favor de la capellanía. En 1578 se impuso el censo, y en 1595, cuando el nuevo capellán quiso cobrar los réditos, los censuarios se negaron a la paga, alegando que el censo procedía de un préstamo y solicitaron, por tanto, su anulación, pues el dinero prestado "no podía producir réditos".[37]

La inversión de las capellanías

Salvo excepciones, no se preveían medidas para aumentar el principal ni capitalizar los réditos.[38] El cuidado se reducía, por tanto, a buscar inversiones seguras que facilitasen la obtención de la renta, sin consumir el principal de la fundación.[39]

En gran parte la inversión de la capellanía venía determinada por el procedimiento de constitución y de los bienes con que se dotaba. Las formas predominantes en el siglo XVI eran: *a*) la dotación en efectivo, *b*) la donación de un inmueble, *c*) el traspaso de un título de censo del que el fundador era acreedor y *d*) la imposición de un censo sobre bienes del fundador o sus herederos a favor de la capellanía.

Si la dotación se efectuaba en efectivo, éste se tenía que colocar para obtener una renta. El mecanismo más común fue el censo consignativo redimible.

Otras veces, la capellanía se dotaba con bienes inmuebles del fundador, quien se desistía de su propiedad. En este caso, la capellanía tenía que buscar fórmulas que permitiesen obtener una renta, que iban desde el

[37] AGNM, *BN*, v. 325, exp. 7. Los deudores declararon además que aunque en la fundación del censo el escribano había dado fe del acto, ellos no recibieron el principal (en plata), sino que el capellán "la buscó prestada para hacer de ella demostración en el otorgamiento de la dicha escritura de censo, y luego que se otorgó se la volvió a llevar".

[38] Excepcionalmente se dispuso que, si bajaba el principal, se restableciese. Andrés Merino Meneses y su esposa establecían en 1585 en la capellanía que fundaban que, si se perdiera parte del principal, se sacase la tercera parte de la renta anual y se fuese guardando hasta juntar la misma cantidad original que bastase para comprar la misma renta que en el momento de la fundación para "volver a poner en pie el puesto principal", y temporalmente el capellán rebajara las misas y dijere las que le pareciere en conciencia con la renta que quedase (AGNM, *BN*, v. 1652, exp. 1). También en la capellanía de Bernardino de Otalora en 1586 se preveía la disminución del principal, y se establecía que en este caso se tomase la mitad de la renta anual y se echase en un arca de tres llaves para imponer los réditos a censo hasta juntar de nuevo los 7 000 pesos de principal con que estaba dotada. Sin embargo, esto nunca se llevó a efecto. La renta se fue deteriorando hasta quedar finalmente reducida a 2 000 pesos en 1805 (AGNM, *BN*, v. 1605, exp. 16 y 17).

[39] Algunas capellanías acrecentaron su renta porque los familiares del fundador agregaron a la dote existente otra cantidad. A la capellanía que fundó en 1604 el canónigo Luis Méndez de Sotomayor, dotada con un principal de 3 000 pesos, en 1610 se agregaron 4 000 por parte de Francisco de Mercado Sotomayor, hermano del fundador (AGNM, *BN*, v. 1471, exp. 6). También a la de doña María de Turcios, fundada en 1592 con 1 500 pesos de principal, en 1666, sus descendientes agregaron 2 100 pesos (AGNM, *BN*, v. 1311, exp. 8).

arrendamiento, a la venta a censo redimible[40] o al censo enfitéutico (perpetuo y de por vida).

Cuando se cedía un título de censo, se establecía claramente a partir de qué momento sus réditos corrían a favor de la fundación. En esta situación, el principal o dote de la capellanía ya estaba invertido.

La capellanía se podía dotar también situando un censo sobre un inmueble o finca del fundador, quien gravaba una parte o la totalidad del mismo, pero mantenía su titularidad.

Por último, hubo capellanías que no se pudieron fundar y se alegó que no se encontraba un lugar seguro para imponer el censo. En algunos casos, los propios patronos conservaron el principal de la capellanía "en depósito" y pagaron la renta, a la tasa de interés de los censos, para que el capellán celebrase los sufragios. Por ejemplo, Diego Caballero, yerno y albacea de doña Inés de Velasco, declaraba en 1597 que todavía no había podido imponer los 2 500 pesos de principal con que se había dotado la capellanía por no haber hallado bienes seguros ni cuantiosos, pero declaraba que desde 1585 se estaba sirviendo y él pagaba los réditos al capellán, a la vez que se obligaba a "echar la cantidad a censo" en cuanto hubiera oportunidad, misma que tardó en presentarse, porque en 1623 todavía no se había impuesto el censo.[41]

En el cuadro 1 se ofrecen los datos obtenidos sobre el procedimiento de fundación de algunas capellanías en el siglo XVI y los primeros años del siglo XVII y cuál fue la primera inversión del principal.

Como se observa, el 50 % de las capellanías analizadas quedó respaldado por bienes del fundador o de sus herederos, mayoritariamente por medio de la imposición de un censo redimible (48 casos) y en un caso mediante la figura del depósito. En el 14.29 % de las fundaciones, el principal se prestó a un tercero, por medio de la figura del censo consignativo redimible. En ocho casos más la fundación se estableció mediante la cesión o la compra de un título de crédito (7 censos consignativos y una deuda). En 19 capellanías (19.39 %) se donaron fincas o inmuebles, de los que en cinco casos no se pudo determinar el destino que les dio la fundación; dos posesiones se arrendaron, cinco se vendieron a censo redimible y siete se entregaron a censo enfitéutico. En otras 8 capellanías no se pudo

[40] En esta modalidad a veces los bienes ya estaban gravados. Bernardino Osorio fundó una capellanía en 1576, dotada con dos pares de casas y un pedazo de tierra en Coyoacán, en el convento de Santo Domingo de esa localidad. Las propiedades estaban valoradas en 1 500 pesos, pero estaban gravadas con un censo de 1 000 pesos de oro común a favor del propio convento. En la fundación se establecía que el censo se redimía, con lo cual la dote de la capellanía se reducía a 500 pesos (AGNCM, *Antonio Alonso*, 30 de noviembre de 1576). En otros casos no se efectuó la redención de los gravámenes. Los bienes dotales de la capellanía de doña Juana de Torres, viuda del regidor Gonzalo Ruiz, estaban gravados con un censo de 1 000 pesos, que el nuevo propietario se obligó a reconocer (*ibidem*, 28 de noviembre de 1571).

[41] AGNM, *BN*, v. 494, exp. 1.

Cuadro 1

PRIMERA INVERSIÓN DEL PRINCIPAL DE LAS CAPELLANÍAS[42]

Inversión	*Número*	*Porcentaje*
Sobre bienes del fundador o sus herederos		
censo redimible	48	
dinero retenido en "depósito"	1	
Subtotal	49	50.00
Préstamo a terceros		
censo redimible	14	14.29
Cesión o compra de títulos de crédito		
censo redimible	7	
otras deudas	1	
Subtotal	8	8.16
Donación de fincas o inmuebles		
sin determinar el destino	5	
arrendamiento	2	
venta a censo redimible	5	
venta a censo enfitéutico*	7	
Subtotal	19	19.39
Otros		
Procedimiento no determinado	8	8.16
Total	98	100.00

* Perpetuo o de por vida.

Cuadro 2

MONTO DE LAS PRIMERAS INVERSIONES DE LOS PRINCIPALES DE LAS CAPELLANÍAS

Inversión	*Número*	*	*Pesos*	*Porcentaje*
Sobre bienes del fundador y/o herederos				
censo redimible	48	38	95 740	
dinero retenido en "depósito"	1	1	2 500	
Subtotal	49	39	98 240	58.28
Préstamo a tercero				
censo redimible	14	14	29 743	17.64
Cesión o compra de títulos de crédito				
censo redimible	7	7	10 698	
otras deudas	1	1	1 654	
Subtotal	8	8	12 352	7.33
Donación de fincas o inmuebles				
sin determinar/arrendamiento	7	3	4 320	
venta a censo redimible	5	4	6 825	
venta a censo enfitéutico	7	a.	a.	
Subtotal	19	7	11 145	6.61
Otros				
Procedimiento no determinado	8	8	17 100	10.14
Total	98	76	168 580	100.00

* Número de fundaciones en que se determinó el principal a. no determinado.

[42] Fuentes: capellanías localizadas para estos años en: AGNM, *BN* y AGNCM, protocolos notariales de Antonio Alonso, Andrés Moreno y Juan Pérez de Rivera.

determinar la forma en que se dotaron. Es decir, de las 90 capellanías en que se pudo establecer el procedimiento de fundación y la primera inversión, únicamente el principal de 14 de ellas pudo trasladarse en el momento de su constitución a préstamos y cinco propiedades ser vendidas a crédito (en cinco inmuebles no se pudo determinar el destino que se les dio). En la cesión de títulos, en los censos impuestos sobre propiedades de los fundadores o sus descendientes y en las fincas o inmuebles entregados a censo enfitéutico o en arrendamiento, en ese momento el principal de la capellanía no ingresó al crédito. Pero si se observa el monto de los principales, el dinero que se pudo prestar fue más reducido que el que supusieron las otras opciones. A pesar de desconocer el principal de algunos censos que gravaron las fincas de los fundadores y el valor de algunos inmuebles, no llegó al 18 % el monto de los principales que se prestó a un tercero y algo más del 58 % de los principales quedó respaldado sobre bienes del fundador o sus herederos (cuadro 2).

Características de las inversiones

a) Cuando la capellanía se dotaba en efectivo, lo más común fue entregar el dinero a censo consignativo redimible. En este caso, los patronos podían tomar el dinero a censo sobre sus propiedades, como hizo, por ejemplo, la congregación de San Pedro, la cual en 1606 y 1612 tomó a censo redimible los 3 000 pesos de principal de la capellanía que había fundado Andrés Mexía;[43] o Isabel Álvarez de Ávila, quien, en 1588, tomó a censo los 1 400 pesos de la capellanía que mandaba fundar su hermano y de la que ella era patrona.[44] Sin embargo, fue más habitual que el dinero se prestase a un tercero. En general se pedía que los bienes fueran cuantiosos y seguros y que no estuvieran acensuados, o al menos que el valor del bien libre de gravamen fuese superior a los censos impuestos y al que se pretendía imponer. En el siglo XVI se entendía por posesiones seguras las urbanas, construidas en piedra y no en adobes. Sin embargo, no siempre que la dotación se realizaba en efectivo se entregaba el dinero a censo. En un caso se compró una propiedad;[45] ante la dificultad de encontrar posesiones, el dinero podía quedar temporalmente en depósito, o comprar títulos de censos ya impuestos. Por ejemplo, en la capellanía de Bernardino de Otalora, dotada en efectivo con un principal de 7 000 pesos, sólo se impusieron 4 762 pesos; el resto se empleó en la compra de títulos de

[43] AGNM, *BN*, v. 1753, exp. 8.
[44] AGNM, *BN*, v. 1263, exp. 5.
[45] AGNM, *BN*, v. 1515, exp. 42.

censos.[46] Otra posibilidad era vender bienes raíces del fundador a censo redimible a favor de la capellanía, como sucedió en la que dispuso en su testamento Álvaro Morcillo y que fundó su viuda Constancia de Herrera.[47]

Hay que señalar que los fundadores a veces establecieron que la dotación se hiciese en efectivo y para ello se vendiera una parte de sus bienes. Sin embargo, los herederos, para no deshacerse de las posesiones, prefirieron situar la fundación sobre los bienes heredados. Además, la dotación a veces fue inferior a la que había previsto el fundador. Los albaceas y herederos alegaron que, pagadas deudas, gastos de entierro y funeral, ése había sido el único capital resultante.[48]

b) La donación de inmuebles: cuando la dotación se efectuaba mediante un bien raíz, existían varias posibilidades que dependían del estado en que se encontrara la finca o inmueble. Si el bien estaba en buenas condiciones se prefería su arrendamiento o la venta a censo redimible; si requería de reparos, en general se entregaba a censo enfitéutico con la condición que el enfiteuta se comprometiera a efectuar las mejoras necesarias. En el caso del censo enfitéutico se presentaban dos modalidades: a censo de por vida o a censo perpetuo. El primero se asimilaba más al arrendamiento, ya que, transcurrido el número de vidas estipulado, el inmueble regresaba a la fundación, sin quedar al enfiteuta ningún derecho sobre la finca. El censo perpetuo era sinónimo de irredimible, ya que únicamente se cancelaba con la devolución de la propiedad. Se aprecia, por otra parte, una tendencia a que los arrendamientos y censos de por vida se convirtieran en censos perpetuos, sobre todo cuando el inmueble estaba en malas condiciones y se requería emplear una fuerte suma de dinero en su mantenimiento. Para hacerlo atractivo se fijaba entonces un periodo de posesión muy largo, a fin de que el enfiteuta hiciese las inversiones oportunas. En la capellanía de doña María de Quijada, en 1576, se entregaron las casas a censo por tres vidas, más tarde a cuatro y, finalmente, a censo perpetuo. En este último caso, el enfiteuta se obligó a efectuar mejoras en el inmueble por un valor de 4 000 pesos de oro común y la renta se mantuvo.[49] Del mismo modo, en la capellanía de Ana

[46] AGNM, *BN*, v. 1605, exp. 16 y 17.

[47] AGNM, *BN*, v. 349, exp. 1. Tampoco esta posibilidad estaba exenta de riesgos. Por ejemplo, la capellanía que había instituido Cristóbal de Zamora en el monasterio de Santo Domingo, dotada con unas casas, se vendieron en 1580 al escribano Juan Arias de Paz a censo redimible. El precio se fijó en 1 360 pesos de oro común, de los cuales 1 300 quedaban impuestos a censo redimible a favor de la capellanía. Sin embargo, dos años más tarde, el censuario pidió la anulación del contrato y alegó que la operación era contraria al *proprio motu*, porque el censo no procedía de un dinero recibido por el deudor. Aunque el alegato no se ajustaba a las disposiciones civiles que regían en materia de censos, ya que en esta parte el *proprio motu* no estaba recibido, el convento, como patrón de la capellanía, accedió a la anulación (AGNM, *BN*, v. 289, exp. 6).

[48] La capellanía que mandaba fundar Juan Alonso de Ávila con 2 000 pesos de principal se fundó con 1 400 por este motivo (AGNM, *BN*, v. 1263, exp. 5).

[49] AGNM, *BN*, v. 1311, exp. 6.

de Espinosa, en 1585, se arrendó el inmueble de la fundación por dos vidas. En 1599, el capellán declaraba que las casas estaban tan maltratadas que habían estado cinco meses sin arrendar. Entonces las entregó por una vida más (3 vidas) con obligación de efectuar una inversión de 300 pesos.[50]

Los bienes dados en censo enfitéutico no constituían crédito porque no se podían redimir, pero facilitaron a la persona que los adquiría la obtención de un inmueble, con un periodo de posesión muy largo y, en el caso del censo perpetuo, con derechos casi análogos a los de la propiedad.[51]

Por otra parte, algunos de estos bienes fueron subiendo de valor, con lo cual la carga original del censo enfitéutico que, en el momento de su constitución, equivalía al valor del inmueble, fue suponiendo paulatinamente un porcentaje menor del mismo. Por ejemplo, en 1612 se entregaron a censo enfitéutico perpetuo las casas pertenecientes a la capellanía de Juana de Sauceda, por "estar viejas y maltratadas". La renta se estableció en 150 pesos anuales y la obligación de efectuar mejoras por un valor de 3 000 pesos en dos años. Veinte años más tarde, las casas se remataron por muerte de los enfiteutas (quienes habían gravado las casas con 3 000 pesos más de principal de censo redimible para instituir una capellanía) en 3 350 pesos, más la renta del censo perpetuo. El nuevo propietario se comprometía a emplear 2 000 pesos más en el mantenimiento de la finca (probablemente los antiguos propietarios sólo habían desembolsado 1 000 pesos de los 3 000 a los que estaban obligados). En 1680, las casas se volvieron a rematar. En ese momento, el comprador debía pagar 1 000 pesos de contado, y reconocer los censos enfitéutico y redimible que gravaban el inmueble. En 68 años, las casas habían registrado un incremento en su valor de 4 000 pesos.[52]

c) Cuando se imponía un censo sobre bienes del fundador y/o sus sucesores, éstos conservaban la propiedad, si bien gravada con una renta a favor de la fundación. En general, este censo tenía un carácter redimible; únicamente en tres casos se estableció de manera perpetua. En este procedimiento, el principal de la capellanía no suponía un dinero que se pudie-

[50] AGNM, *BN*, v. 1753, exp. 8. Esta preferencia por los censos enfitéuticos perpetuos se observa también en las obras pías. Por ejemplo, en la memoria para la fiesta de Santa Ana, que había fundado en la catedral el maestrescuela Álvaro Tremiño en 1549, dotada con unas casas, se entregaron en ese año por dos vidas; en 1571 a tres vidas, y en 1597 a censo perpetuo (AGNM, *microfilm*, ZMM-1455-11-c).

[51] Incluso, debido a las disposiciones de la Corona española de que todos los censos se pudieran redimir, se posibilitó la cancelación de algunos de ellos en el siglo XVIII. Para ello, el principal se calculaba capitalizando el interés, a la tasa vigente para los censos redimibles. En 1781, por ejemplo, se redimía el censo perpetuo que gravaba unas casas en México, en la calle de Tacuba, desde 1578 (AGNM, *BN*, v. 1311, exp. 6). Véase también AGNM, *BN*, v. 1403, exp. 4.

[52] AGNM, *BN*, v. 312, exp. 25. Asimismo, en 1615 se entregaron a censo perpetuo las casas de la capellanía de Francisco López Luján con una renta anual de 150 pesos. En 1630, su nuevo propietario decía que se le habían rematado en 8 000 pesos más la carga del censo (AGNM, *BN*, v. 1403, exp. 4).

ra prestar a un tercero y únicamente se producía la fundación de la capellanía mediante crédito. El gravamen se situaba sobre bienes raíces, pero en un caso se estableció sobre los tributos de una encomienda.[53] Por otra parte, a veces este gravamen se imponía únicamente durante la vida de los fundadores, ya que a su muerte éstos disponían la donación del inmueble a la capellanía.[54]

La reinversión de los principales

Si debido a las modalidades de dotación de la capellanía el porcentaje de capitales que ingresaba al crédito en el momento de su fundación era muy reducido, en el mediano y largo plazo el impacto podía ser más amplio. Los censos se podían redimir y en este caso suponían un nuevo capital que se podía prestar. Las propiedades acensuadas se podían vender y el nuevo propietario adquirirlas a crédito.

a) *Los préstamos de dinero*: como el principal de la capellanía tenía que estar constantemente invertido para proporcionar la renta que mantuviese la fundación, si el censo se redimía había que volverlo a colocar y, en este caso, el principal podía ser prestado a censo redimible. A excepción de las propiedades que se entregaban a censo enfitéutico, en los otros casos podía presentarse esta situación .

Sin embargo, la posibilidad de redención parecía en algunos casos más teórica que real, debido a que no siempre llegó a materializarse. Hubo censos que no se redimieron o tardaron mucho en hacerlo; otros se perdieron o redujeron su principal y además, a veces, la cantidad redimida no se reinvertía de inmediato. Aunque algunos censos se redimieron con cierta rapidez, lo común fue que permanecieran muchos años sobre la misma finca a veces en poder de la misma familia. Hubo capellanías fundadas en el siglo XVI cuyo principal no se volvió a prestar.

En otros casos, la redención fue más rápida, como sucedió en la capellanía de Juan Pardo de Herrera fundada antes de 1583; en 1597 se redimió el censo de 1 141 pesos de principal y, tras estar en depósito el dinero, en ese mismo año se volvió a prestar en dos censos, uno por 500 pesos y otro por 641, que entre 1599 y 1604 se volvieron a redimir y a entregar a censo.[55] En la de doña Teresa de Acosta también se redimió su principal y se volvió a entregar a censo, tras estar más de año y medio depositado el principal. La del licenciado Diego de Trejo se colocó en 1578 en un censo redimible,

[53] AGNCM, *Antonio Alonso*, 14 de diciembre de 1570.
[54] Ejemplos en: AGNM, *BN*, v. 1403 (exp. 4) y 954 (exp. 8).
[55] AGNM, *BN*, v. 640, exp. 1.

que se redimió en 1640, es decir, 62 años más tarde.[56] La de María de Turcios, fundada en 1592 sobre su casa con un principal de 1500 pesos, se redimió en 1666, 74 años más tarde, por el convento de los carmelitas descalzos cuando compró el inmueble. Los herederos de la fundadora solicitaron el dinero redimido y conmutaron el censo por otro a su favor. En ese momento, además, acrecentaron el principal de la capellanía, porque el censo traspasado era de 2100 pesos de principal.[57] Incluso, capellanías que se habían dotado con inmuebles, a veces se vendieron, y el dinero se colocó en censos. Sin embargo, en estos casos, debido a las malas condiciones de las fincas, el principal de la capellanía sufrió una merma considerable, como la de Catalina de Santo Domingo, dotada en 1597 con unas casas valoradas en 500 pesos. En 1614 se vendieron, a censo redimible, en 200 pesos.[58] Las casas que había señalado Cristóbal Miguel para fundar una capellanía en 1570, en ese momento valoradas en 3320 pesos, se remataron en 1594 en 750 pesos que, tras estar depositados 4 meses, se entregaron a censo.[59]

Los censos de otras capellanías se redimieron entre 1608 y 1621 pero de una manera ficticia. Durante estos años, estuvieron vigentes dos tipos de interés. En 1608 se rebajaron los réditos de los censos a un 5%, pero los censos impuestos con anterioridad mantuvieron su tasa al 7.14%. No es hasta 1621 que se reducen los tipos de interés de todos los censos al 5%, independientemente de su fecha de imposición. Algunos censuarios optaron en esos años por redimir los censos antiguos solicitando uno nuevo y de esa manera obtuvieron una rebaja en los réditos. Eso sucedió, por ejemplo, en la capellanía de Juan Rodríguez. En 1615, el censuario redimió el principal de 650 pesos para volverlo a imponer sobre las mismas posesiones y obtener así una reducción de los réditos.[60]

El dinero redimido también se podía depositar temporalmente. Hasta donde llegan las evidencias encontradas, el dinero, por lo común, se depositaba en mercaderes. Ahora bien, no se debe confundir este depósito con el depósito irregular. En los depósitos del siglo XVI no se establecía una fecha de devolución sino que el depositario tenía que devolver el dinero cuando la fundación lo requiriera. No se registraba ningún interés y además ni siquiera se puede asegurar que se cobrasen réditos. Por ejemplo, en 1591, Juan Rodríguez Zambrano decía que los 3000 pesos de principal de

[56] AGNM, *BN*, v.1889, exp. 6.

[57] AGNM, *BN*, v. 1311, exp. 8.

[58] AGNM, *BN*, v. 380, exp. 1.

[59] AGNM, *BN*, v. 416, exp. 1.

[60] AGNM, *BN*, v. 387, exp. 2. También la Congregación de San Pedro impuso un censo en 1612 a favor de la capellanía de Andrés Mexía de 1 000 pesos de principal para redimir otro censo a favor de la obra pía de García de Vega, "por la utilidad que se sigue a la dicha congregación de que pagando réditos a catorce mil el millar los pague a veinte, conforme a la nueva pragmática" (AGNM, *BN*, v. 1753, exp. 8).

la capellanía que servía llevaban año y medio en depósito en manos de un mercader, y por esa razón él no había llevado ningún estipendio, por lo que solicitaba se echasen a censo.[61] En la capellanía del licenciado Diego Téllez, el 10 de noviembre de 1640 se depositó el principal redimido y el 15 de diciembre se solicitó el principal para echarlo a censo.[62] En otros casos se establecía que si el principal se redimía se guardase en una caja de tres llaves, en parte segura, hasta que hubiera buenas posesiones "ciertas y seguras" donde imponerse; también en este caso se utilizaba el término depósito.[63]

b) *Las ventas a crédito*: pero además los censos sobre las propiedades facilitaban también otro tipo de crédito. Como el censo era un derecho real, con la transmisión de la propiedad se trasladaba igualmente el censo que la gravaba, y era el propietario quien debía pagar el censo. La venta de bienes acensuados facilitaba, por tanto, un crédito a largo plazo a la persona que los compraba, quien, con un desembolso pequeño de dinero en el momento de su compra, podía adquirir el inmueble, a cambio de reconocer el censo y pagar sus réditos. Aunque en estos casos no se producía un préstamo en dinero, el comprador obtenía un bien a crédito que, debido a las características del censo, era un crédito a largo plazo. Hay que subrayar que en estos casos la fundación no facilitaba un nuevo capital, pero el comprador obtenía un crédito a través del reconocimiento del gravamen. De hecho, ésta parece ser la mayor incidencia de la capellanía en el siglo XVI. A ello hay que sumar los censos enfitéuticos (perpetuos y de por vida) y los arrendamientos para apreciar la importancia de estas fundaciones en el mercado inmobiliario.

Ahora bien, el reducido número de capellanías que se fundó en Nueva España en el siglo XVI, unido a los procedimientos de fundación y a que algunas se erigiesen en la península ibérica, en el lugar de nacimiento de los fundadores, y a que muchos censos no se redimieran en el corto plazo, explica el que su impacto en los préstamos de dinero fuese reducido. A ello hay que sumar que muchas de estas capellanías se fundaron en las últimas décadas del siglo XVI, con lo cual no se facilitó la reinversión de los principales en esa centuria.

Por tanto, dentro del crédito en el siglo XVI, la capellanía tuvo un lugar reducido. Si nos centramos únicamente en los préstamos a largo plazo, fue más importante el crédito suministrado por los laicos que por las instituciones y fundaciones eclesiásticas[64] y, dentro del crédito eclesiás-

[61] AGNM, *BN*, v. 108, exp. 3.
[62] AGNM, *BN*, v. 1889, exp. 6.
[63] AGNM, *BN*, v. 1605, exp. 17.
[64] Ma. del Pilar Martínez López-Cano, *El crédito a largo plazo en el siglo XVI. Ciudad de México (1550-1620)*, México, UNAM, 1995.

tico, en el siglo XVI, dominan los conventos de religiosas. En el siglo XVII, la actividad crediticia desarrollada por parte de las capellanías será más importante, no sólo porque aumentó su número sino porque se redimieron algunos censos impuestos en el siglo XVI o se vendieron las propiedades acensuadas a crédito. Por otra parte, los mecanismos de inversión utilizados en las capellanías fueron muy similares a los de las otras instituciones eclesiásticas en esta centuria[65] y difieren de los utilizados en el siglo XVIII, en el que dominarán mecanismos a más corto plazo, sobre todo los depósitos irregulares para los préstamos de dinero.[66]

Conclusión

Las capellanías tenían, ante todo, un fin espiritual, aunque cubrieron al mismo tiempo otros fines como eran la ordenación sacerdotal de los miembros de la familia del fundador y la perpetuación de su "memoria".

A pesar de este objetivo espiritual, la capellanía tuvo incidencia en la economía. La capellanía se dotaba con bienes materiales que tenían que proporcionar una renta para mantener la fundación. La dote podía quedar situada sobre bienes del fundador o su familia, en inmuebles o fincas de terceros o en préstamos. Debido a que el principal de la fundación no se podía consumir, se buscaron fórmulas que permitiesen la obtención de una renta; los censos fueron, en el siglo XVI, el mecanismo preferido, sobre todo los redimibles y, en menor medida, los perpetuos y de por vida. Sólo temporalmente se utilizaron mecanismos a muy corto plazo, como fueron los depósitos y los arrendamientos.

Sin embargo, el escaso número de capellanías que se instituyó en esta centuria, los procedimientos de fundación que pocas veces facilitaron un crédito a un tercero, la dificultad de reinversión de los principales en el corto plazo, unido al hecho de que éstos parecen ser más bajos que en las siguientes centurias, hizo que la presencia de las capellanías en el crédito del siglo XVI no fuera tan destacada como en otras centurias.[67]

[65] Sobre las características del crédito eclesiástico en el siglo XVI, véase Ma. del Pilar Martínez, "Aproximación al crédito eclesiástico en el siglo XVI en la ciudad de México", en *Iglesia, Estado y economía, siglos XVI al XIX*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Doctor José María Luis Mora, 1995, p. 101-117.

[66] Gisela von Wobeser, *op. cit.*, especialmente p. 70 y s.

[67] Sobre la importancia de los fondos que controlaban los juzgados de testamentos, capellanías y obras pías en el siglo XVIII, véanse los estudios de Gisela von Wobeser y de Michael Costeloe, ya citados.

LAS CAPELLANÍAS FUNDADAS EN LOS CONVENTOS DE RELIGIOSOS DE LA ORDEN DEL CARMEN DESCALZO. SIGLOS XVII Y XVIII

MARCELA ROCÍO GARCÍA HERNÁNDEZ

Al cerrarse el ciclo de conferencias en el coloquio denominado "Iglesia, Estado y Economía, Siglos XVI al XIX",[1] Asunción Lavrin, con visión experta nos ofreció un puntilloso y exhaustivo análisis de los importantes logros y avances realizados en este campo. Al mismo tiempo, alentó a los historiadores a profundizar sobre distintos temas para ir llenando los vacíos que aún quedan de nuestro conocimiento sobre la Iglesia y la economía en Hispanoamérica. Señaló que el tema de las capellanías es precisamente uno de los cuales no han sido suficientemente explorados, reconociéndolo como "un fenómeno de naturaleza ambigua, puente entre la espiritualidad y la realidad". Sugirió remitirnos a estudios de caso, ya regionales o institucionales, motivándonos a analizar el pequeño crédito y al pequeño propietario en las diferentes regiones novohispanas, pues hasta el momento han predominado los estudios que se relacionan con la capital y los centros económicos ligados a ella. Nos recordó, además, la importancia de regresar al tema de la propiedad rural perteneciente a los conventos masculinos y a estudiar la economía interna de las instituciones eclesiásticas para entender mejor su rol público.

Efectivamente es muy poco lo que sabemos del papel que las capellanías representaron en los conventos de religiosos, pues, aunque sabemos que varios de ellos recibieron este tipo de fundaciones,[2] ignoramos cómo fue que invirtieron sus capitales y la importancia que éstos tuvieron para la economía conventual. El caso de los conventos de religiosos de la Orden del

[1] Asunción Lavrin, "Conclusiones y reflexiones finales", en Ma. del Pilar Martínez López-Cano (coord.), *Iglesia, Estado y economía, siglos XVI al XIX*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Doctor José María Luis Mora, 1995, p. 295-311.

[2] Abelardo Levaggi, *Las capellanías en Argentina, estudio histórico jurídico*, Buenos Aires, Instituto de Investigaciones Jurídicas y Sociales "Ambrosio L. Gioja", Facultad de Derecho y Ciencias Sociales, UBA, 1992. El autor señala cómo varios conventos de religiosos fueron depositarios de este tipo de donaciones.

Carmen Descalzo nos ofrece una oportunidad para analizar los temas que ha resaltado la maestra Lavrin, ya que éstos fueron depositarios de numerosas capellanías que tuvieron gran importancia para la economía conventual, pues gracias a la inversión de sus capitales los conventos se convirtieron en dueños y funcionaron como instituciones crediticias que favorecieron a pequeños propietarios en las regiones en que éstos se localizaban.

La investigación a que me referiré abarcará principalmente tres conventos de la Orden del Carmen Descalzo: el de San Ángel, el de Toluca y el de Orizaba; comprenderá los siglos XVII y XVIII y pretenderá ofrecer una visión general, en la que se aborden los temas señalados.

La Orden del Carmen Descalzo en Nueva España

La reforma de la Orden del Carmen Descalzo emprendida por Teresa de Ávila hacia 1562, y su culminación en una escuela mística, surge en el contexto de renovación y depuración impuesto por el Concilio de Trento. Dentro de la ortodoxia impuesta por el mismo, la reforma teresiana logra introducir elementos humanistas que le serán característicos; así, se pugnó porque en sus conventos se impulsara un reencuentro con el verdadero cristianismo, más interiorizado, más vivido, más auténtico. Una práctica de la fe, en una relación más estrecha entre el alma y el creador, un retorno a la palabra de Cristo, al Santo Evangelio, donde se encontraba el verdadero camino para alcanzarlo.

La reforma promovió, además, que en sus conventos se dejaran a un lado las riquezas, honores y placeres que, según se consideraba, apartaban de Dios; también introdujo la penitencia y la mortificación como condición indispensable para alcanzar esta unión. No rechazó la oración verbal ni la lectura del oficio divino, pero consideró superior y necesaria la oración mental para alcanzar la verdadera contemplación que aquieta los sentidos y permite la unión con el mundo sobrenatural. Otro elemento importante que incorporó la reforma teresiana fue el platonismo, con el que logró una comprensión más humanizada de la naturaleza y del mundo, e introdujo una religiosa admiración por ella, viéndola como una noticia del Creador y al mismo tiempo como prueba de su existencia.[3]

Hacia 1568, fray Juan de Santomatía, llamado posteriormente durante la reforma San Juan de la Cruz, fundó con otros tres frailes el primer convento de religiosos.[4] En ellos, siguiendo con el espíritu reformado que

[3] Eduardo Báez Macías, *El Santo Desierto, jardín de contemplación de los carmelitas en Nueva España*, México, UNAM, 1981. El autor analiza los elementos que caracterizaron a la mística carmelitana. Explica la experiencia mística y la observancia propia de la orden como un camino para lograrla.

[4] Manuel Ramos Medina, *Imagen de santidad en un mundo profano*, México, UIA, 1990, p. 31.

había señalado su fundadora, se pretendió observar una vida de pobreza, de retiro estricto, de ayuno y mortificación constantes, dando prioridad a la meditación y al recogimiento. Mediante esta forma de vida, se perseguían diversos fines: mitigar los sufrimientos del mundo desgarrado por guerras y herejías, además de perfeccionar el espíritu para poder gozar de los bienes sobrenaturales. Esta forma de vida fue apoyada por la sociedad de entonces, la cual consideró a estos religiosos intercesores favoritos de Dios, ya que, gracias a sus oraciones, alejarían las desgracias y las catástrofes que conmovían al mundo, pero, sobre todo, ayudarían para que las penas del Purgatorio fueran menores.[5]

La orden reformada se difundió con amplitud en relativamente pocos años, y fue hacia 1585 cuando logró pasar a la Nueva España, donde mantuvo vivo el ideal que se había planteado la reforma.[6] A su arribo, los carmelitas pretendían fundar un convento en México, para de ahí trasladarse a las tierras recién descubiertas, las Californias y Nuevo México, y dedicarse a la evangelización de los indígenas. Sin embargo, esto no fue posible y sólo por un periodo corto se dedicaron a esa actividad, la que llevaron a cabo en San Sebastián, Atzacoalco, uno de los cuatro barrios destinados a los indígenas en las ciudad de México,[7] donde fundaron su primer convento. Sus siguientes fundaciones continuaron, casi sin interrupción, en Puebla (1586), Atlixco (1589), Valladolid (1593) y Guadalajara (1593).[8] Con esta última fue posible la constitución de la Provincia de San Alberto, ya que sus ordenamientos exigían que se fundaran al menos cinco conventos para

[5] Gerald Brenan, *San Juan de la Cruz. Biografía*, Barcelona, LAIA, 1980, p. 25.

[6] Son pocos los estudios relativos a la Orden del Carmen Descalzo en Nueva España; entre los más destacados se encuentran: Dionisio Victoria Moreno, *Los carmelitas descalzos y la conquista espiritual*, México, Porrúa, 1966 (el autor trata, pormenorizadamente, la llegada de los descalzos a la Nueva España, la formación de la Provincia de San Alberto y el papel que la orden desempeñó en la obra evangelizadora); Eduardo Báez Macías, *Obras de Andrés de San Miguel*, México, UNAM, 1968 (incluye la obra del famoso arquitecto. Analiza la arquitectura de los conventos de la orden que se construyeron durante el siglo XVII y los caracteriza como propios de ésta, pues expresan cabalmente el misticismo y la austeridad que impregnaba el espíritu carmelitano que impulsó Teresa de Ávila, su fundadora); Eduardo Báez Macías, *Fray Agustín de la Madre de Dios. El tesoro escondido en el Monte Carmelo mexicano*, México, UNAM, 1986 (constituye la crónica más completa de la orden en Nueva España. Báez nos introduce en el espíritu de la reforma carmelitana y a la importancia que tuvo la orden durante el siglo XVII). También son importantes los estudios de: Alfonso Martínez Rosales, *El gran teatro de un pequeño mundo, el Carmen de San Luis Potosí, 1732-1859*, México, El Colegio de México, Universidad Autónoma de San Luis Potosí, 1985 (una investigación detallada del Convento de Carmelitas Descalzos en San Luis Potosí), y Manuel Ramos Medina, *Los carmelitas descalzos en la Nueva España del siglo XVII, Fray Agustín de la Madre de Dios*, México, Probursa, 1984 (que publica la obra de fray Agustín, historiador carmelita. En su estudio introductorio nos muestra la importancia de la orden en el siglo XVII, y de su cronista).

[7] Se les dio la doctrina de San Sebastián, desde 1586 hasta 1607. En ese año, las autoridades de la orden en España prohibieron que los descalzos se dedicaran a la evangelización por considerar que la orden debía ser fundamentalmente contemplativa, es decir, dedicada a la oración continua.

[8] Este convento se abandonó en 1610.

el establecimiento de una nueva provincia. Esto fue de gran importancia para el desarrollo de la orden en Nueva España, porque a partir de entonces pudo organizarse y gobernarse con mayor eficiencia y con relativa libertad, pues por su lejanía se le concedieron ciertos privilegios, como fundar conventos sin previo permiso de la congregación española, y otras prerrogativas que provincias localizadas en la península no tenían.

En relativamente poco tiempo la orden se difundió, en un momento en el que el clero regular perdía influencia y poder,[9] debido quizá a la novedosa espiritualidad que caracterizó a la orden, la cual fue apoyada por la sociedad novohispana y las autoridades civiles y eclesiásticas, quienes lo demostraron financiando y promoviendo sus distintos conventos.[10] Así, durante el siglo XVII se fundaron conventos en Celaya (1597), Cuajimalpa (1606), Coyoacán (1613), Querétaro (1614), Salvatierra (1644), Tacuba (1689), Toluca (1698) y Oaxaca (1699). Durante el siglo siguiente se fundaron tres conventos más: Orizaba (1735), San Luis Potosí (1738) y Tehuacán (1745). La Provincia de San Alberto en Nueva España quedó constituida en el siglo XVIII por 16 conventos. La difusión de la orden fue posible gracias a las cuantiosas donaciones que la sociedad les otorgó con el fin de que religiosos considerados tan santos celebraran misas, ceremonias, oraciones e inclusive que lastimaran sus cuerpos, convencida de que gracias a ello lograrían la salvación.

Estas donaciones permitieron que algunos conventos de la Orden del Carmen Descalzo tuvieran un poder económico considerable. Los documentos evidencian que, al terminar el periodo colonial, les pertenecían numerosos bienes inmuebles entre los que se encontraban varias haciendas y propiedades urbanas, contando además con un importante caudal impuesto a censo.

La Provincia de San Alberto y las capellanías

La autoridad máxima que gobernó la Provincia de San Alberto fue el llamado Definitorio, formado por el padre provincial (cabeza de la provincia) y 4 definidores, quienes le ayudaban a la buena administración de ésta y a vigilar que en los conventos se cumplieran puntualmente sus constituciones.

El Definitorio se reunía cada seis meses para dilucidar todos los asuntos relacionados con la economía, el gobierno y la observancia de sus

[9] Sobre este tema, ver Jonathan Israel, *Razas y clases sociales*, México, FCE, 1985.

[10] Manuel Ramos Medina (*Imagen de santidad…, op. cit.*) refiere cómo las autoridades civiles y eclesiásticas favorecieron e impulsaron la difusión de los conventos de la rama femenina de la orden por considerarlos como el más perfecto triunfo de la Contrarreforma y por la imagen de santidad que representaban.

conventos. Uno de los asuntos más importantes tratados en los definitorios era la recepción y aprobación de capellanías. Éstas eran fundaciones con características específicas: el fundador entregaba al convento un capital para que sus religiosos ofrecieran determinados servicios, los cuales generalmente se estipulaba que se hicieran a perpetuidad. Así, el convento no podía consumir este capital, sino que debía ponerlo a trabajar, es decir, invertirlo para hacerlo productivo y únicamente beneficiarse de los réditos anuales que producía. El convento se comprometía a cuidar el capital y a cumplir con los servicios religiosos que el fundador pedía. Las capellanías se fundaban mediante un contrato y las obligaciones que derivaban del mismo eran ineludibles y tenían igual peso que cualquier otra transacción jurídica.[11] Los Libros de Capítulos y Definitorios[12] muestran la gran importancia de las capellanías para la economía de los conventos; en cada definitorio encontramos la aprobación de varias de ellas.

Las capellanías podían realizarse de diferentes maneras (véanse cuadros 1 y 2). Una de ellas era pagando al contado; la cantidad donada podía fluctuar entre varios cientos y miles de pesos: en el siglo XVII, "Beatriz Rodríguez pide se admita una capellanía de diez mil pesos y quinientos de rédito, al Convento de México para que por su cuenta y riesgo se imponga en finca segura con cargo y condición de cien misas rezadas cada año y diez cantadas, que se han de decir en el Convento de México."[13] Como se observa en los cuadros 1 y 2, éste fue el procedimiento más común.

Cuando el convento recibía la fundación en efectivo, era el responsable de invertir este capital; podía optar por comprar alguna propiedad y recibir una renta anual por este concepto, o bien, invertir el capital mediante el otorgamiento de un préstamo. La orden otorgaba préstamos a través de la figura jurídica llamada censo consignativo,[14] el cual se llevaba a cabo por medio de un contrato celebrado entre el censualista (en este caso, la orden) y el deudor, a quien se otorgaba una cantidad y quien se

[11] Gisela von Wobeser, "Las fundaciones piadosas como fuentes de crédito en la época colonial", *Historia Mexicana*, v. XXXVIII, 4, 1989, p. 780.

[12] Los Libros de Capítulos y Definitorios son los libros de gobierno de la orden. En ellos se encuentran asentados todos los asuntos de importancia relacionados con el gobierno, la economía y la observancia en los conventos de la provincia. Los Capítulos se celebraban cada tres años; en ellos se elegían provincial, definidores y priores que ocuparían estos cargos por tres años. Los Definitorios, como ya señalamos, se celebraban cada seis meses, si no había un asunto de importancia que hiciera necesario celebrar un definitorio extraordinario.

[13] Archivo Histórico del Instituto Nacional de Antropología e Historia (en adelante, AHINAH), *Fondo Lira*, legajo 13, segundo tomo de los Capítulos Provinciales y Definitorios celebrados en esta Provincia de San Alberto de los Descalzos de Nuestra Señora del Carmen (1634-1684), f. 165.

[14] Gisela von Wobeser, "Mecanismos crediticios en la Nueva España. El uso del censo consignativo", en *Mexican Studies/Estudios Mexicanos* 5(1), Winter 1989, p. 1-23. La autora analiza el uso del censo consignativo y lo distingue del censo enfitéutico y del reservativo; considera que el consignativo se usó únicamente para transacciones crediticias.

obligaba a pagar el 5 % anual,[15] sobre el capital prestado. El deudor tenía que ofrecer una propiedad para garantizar el préstamo sobre la cual se imponía el gravamen, que recibía el nombre de censo, pero conservaba el pleno dominio sobre la propiedad gravada y, si pagaba puntualmente los intereses, podía seguir disfrutándola. Si no pagaba los réditos, los representantes de los conventos exigían el embargo y remate de la propiedad para recuperar el capital. Precisamente fue ésta una de las razones por la que los conventos, a pesar de que sus ordenamientos prohibían adquirir bienes inmuebles, fueron acaparando propiedades a lo largo de la época colonial.

Muchas veces, los fundadores, al no contar con capital líquido, aportaban para la fundación de la capellanía bienes por un valor equivalente. Dichos bienes podían ser raíces o muebles; el convento los vendía o los alquilaba, según el caso, para financiar la capellanía. En el siglo XVII, "el Prior de Atlixco pide permiso para admitir una capellanía de Pedro Moreno de tres mil pesos de principal y ciento cincuenta de rédito cada año; a más de una asada [*sic*] de maíz que vale cinco mil pesos con doscientos cincuenta de rédito, el definitorio le concedió todo esto a Pedro Moreno y aplicó estas capellanías a nuestro Convento de Atlixco y dio licencia a la comunidad para que hagan las escrituras".[16]

En algunos conventos, varias de sus capellanías se fundaban en esta forma. Fray Isidro de la Asunción, hacia 1673, en una visita a la Provincia de San Alberto observó que el convento de Atlixco "tiene muy buenas capellanías y las cobra todas en trigo, unos años con otros recoge más de mil fanegas y vende lo que le sobre del gasto ordinario y con eso y algunas otras limosnas se sustentan en el hasta veinte religiosos y lo pasan con comodidad".[17]

Las capellanías también podían fundarse únicamente con bienes semovientes:

> Capellanía de quinientos pesos de principal que impone María González y veinticinco de rédito sobre cien vacas que las impone para el convento de Celaya, con obligación de ocho misas, cinco cantadas y tres rezadas. Determinó el Definitorio que se dé la dicha licencia, con la condición que se vendan las cien vacas y que los quinientos pesos se pongan en finca segura y si

[15] Ma. del Pilar Martínez López-Cano, *El crédito a largo plazo en el siglo XVI, ciudad de México 1550-1620*, México, UNAM, 1995. Explica que las tasas de interés de los censos no se mantuvieron fijas en el periodo colonial, pues durante el siglo XVI éstas fueron más elevadas que en centurias posteriores, fluctuando entre 10 % y 7 %. Hacia 1608 se estableció el 5 %, que se mantuvo estable hasta principio del siglo XIX. En algunos documentos de la orden consta que efectivamente, en la época señalada por Martínez, sus conventos cobraban el 7 % por sus censos.

[16] AHINAH, *Fondo Lira*, legajo 13, Libro de Capellanías y Definitorios, t. II, f. 226r.

[17] [Fray] Isidro de la Asunción, *Itinerario a Indias, 1673-1678*, México, Centro de Estudios de Historia de México, CONDUMEX, 1992, p. 59.

acaso no se pudieran vender cómodamente y sin culpa del convento se perdieren en todo o en parte, cese proporcionalmente la obligación de decir las misas en todo o en parte.[18]

Cuando una persona no contaba con dinero líquido, lo que era muy común, debido a la escasez de circulante en la Colonia, recurría al crédito, es decir, fundaba la capellanía sobre algunos de sus bienes y ella misma pagaría los réditos: doña Jerónima de Rioja, boticaria vecina de México, fundó una capellanía en el siglo XVII de "ocho mil pesos de principal, que impuso a nuestro convento de México en la botica y casas que tiene con cargo de treinta misas cantadas y que se le aplique el Oficio Divino y las dos horas de oración mental de estos treinta días en que se han de cantar dichas treinta misas".[19]

Este tipo de capellanías equivalía a un préstamo, ya que implicaba que el convento prestaba al fundador la cantidad que iba a donar y éste le regresaría el dinero en calidad de donación. Aunque todo esto sólo se llevaba a cabo en papel. Por lo tanto, el fundador de la capellanía se convertía en deudor del convento y contraía las mismas obligaciones que le podría generar un préstamo. Este procedimiento, aunque no fue el mayoritario, llegó a registrarse tanto en el convento de Toluca como en el de Orizaba (cuadros 1 y 2).

Si los bienes sobre los cuales estaban impuestos los capitales se agotaban o deterioraban en el transcurso de los años, las obligaciones del convento se consideraban terminadas en parte o por completo y liberaban su responsabilidad: en 1683, el prior de Atlixco pidió que se rebajasen las misas de una capellanía porque se había perdido parte del principal, por lo que el definitorio aprobó que "se digan diez misas en lugar de veinte como originalmente se había fundado la capellanía".[20]

En los cuadros 1 y 2 se muestra la forma en que se fundaron las capellanías en los conventos de Toluca y Orizaba; para el de San Ángel no se han encontrado estos datos.

Los conventos debían cumplir cabalmente con lo dispuesto por los fundadores, y por eso no debían adquirir más compromisos de los que podían cumplir. El Definitorio también debía estar atento a ello: en el Definitorio celebrado el 7 de noviembre de 1672, el prior de Atlixco pidió a las autoridades que lo dispensasen para que el convento pudiera seguir recibiendo limosnas de misas a pesar de que no tenía la posibilidad de celebrar más de las que hasta el momento estaba comprometido. El Definitorio censuró al Prior considerando esto "un fraude de la ley y que hacía agra-

[18] AHINAH, *Fondo Lira*, legajo 13, Libro de Capellanías y Definitorios, t. II, f. 305.
[19] *Ibidem*, f. 301r.
[20] *Ibidem*, f. 378.

Cuadro 1

CONVENTO DE TOLUCA. PROCEDIMIENTO DE FUNDACIÓN DE LAS CAPELLANÍAS. SIGLO XVIII[21]

Convento de Toluca		
Fundadas en efectivo	36	56 %
Donando una propiedad	7	10 %
Gravando propiedad del fundador	12	18 %
Mediante títulos de crédito	9	14 %
Total de fundaciones	64	100 %

Cuadro 2

CONVENTO DE ORIZABA. PROCEDIMIENTO DE FUNDACIÓN DE LAS CAPELLANÍAS. SIGLO XVIII[22]

Convento de Orizaba		
Fundaciones en efectivo	58	73 %
Donando una propiedad	8	10 %
Gravando propiedad del fundador	13	16 %
Total de fundaciones	79	100 %

vio a las ánimas del purgatorio a quien se deben" y resolvió que el convento de San Ángel celebrara las misas para ayudar al de Atlixco; éste pagaría al colegio con vino y otros géneros de comida.[23]

Ya aprobada la capellanía por el Definitorio, el secretario del mismo entregaba una certificación al prior del convento en cuestión, en la que se daba fe de su aprobación, "con todas las cláusulas, firmezas y solemnidades que el derecho dispone",[24] especificadas en dicho documento.

El prior, habiendo obtenido esta certificación en la cual se asentaba el día, mes y año en que se admitía la capellanía, el nombre del fundador, el principal y el número de misas con el ceremonial prescrito, procedía a llamar a Capítulo conventual,[25] y, "a son de campana tañida", convoca-

[21] AHINAH, *Fondo Eulalia Guzmán*, legajo 7, Libro de Capellanías del Colegio de Nuestra Señora Santa Ana. Dionisio Victoria, *El Convento de la Purísima*..., *op. cit.*, p. 126 y s.

[22] AHINAH, *Fondo Eulalia Guzmán*, legajo 63, Libro de Capellanías del Convento de Orizaba.

[23] AHINAH, *Fondo Eulalia Guzmán*, legajo 13, Libro de Capellanías y Definitorios, t. II, f. 295r y 296.

[24] AHINAH, *Fondo Eulalia Guzmán*, legajo 75, doc. 12. En este legajo se encuentran varias certificaciones.

[25] El capítulo conventual era el responsable de tomar las decisiones de importancia para el convento, como la aceptación de alguna capellanía, la forma más segura de invertir sus capitales, entre otros asuntos de importancia.

ba a los religiosos profesos y sacerdotes para que ante escribano y testigos aprobaran alguna capellanía. En este Capítulo se comprometían a nombre propio y "de los religiosos que en adelante fueren"[26] a celebrar perpetuamente y "para siempre jamás" las misas, ceremonias y oraciones que el fundador de la capellanía pedía.

A continuación, el albacea o el mismo fundador[27] pedía que "se otorgara escritura en forma de capellanía, para que de ello hubiera perpetua memoria y obligación precisa por el dicho convento y religiosos de él".[28] En la escritura se especificaba la forma en como se realizaba la fundación; cuando ésta se hacía en "reales", se aclaraba que la imposición se haría por mano de los religiosos y se especificaba que sería "por su cuenta y riesgo", pues los fundadores esperaban "la mayor y más perpetua seguridad", por lo que los bienes y las rentas del convento avalarían dicha fundación. Cuando las capellanías se fundaban mediante la imposición de un gravamen sobre alguna propiedad, se aclaraba que el convento no quedaba obligado si los bienes se deterioraban o perdían.

En las escrituras se especificaban con mucho detalle los días en que se ofrecerían las misas y oraciones y se establecía el ceremonial que debía observarse; se refrendaban además las creencias del fundador: "y teniendo en consideración que el santo sacrificio de la misa es el más acepto y agradable a Dios Nuestro Señor, ya que en el se nos representa su sagrada vida, pasión y muerte y por cuyo medio reciben alivio las benditas ánimas del purgatorio".[29]

A los fundadores preocupaba también que las misas que celebrarían estos religiosos quedaran inscritas en la "tablilla de misas" que se encontraba generalmente en la sacristía y en la celda del prior, además de que se registraran en los libros de capellanías "para prevenir su perpetuidad", como se asentaba en la escritura. Podemos resumir que en la fundación de una capellanía se involucraban cuatro partes: el fundador, el capellán, el patrón y la institución encargada de administrar la capellanía.[30] De los documentos analizados se desprende que los fundadores fueron preferentemente del sexo masculino, como se observa en el cuadro 3.

[26] AHINAH, *Fondo Eulalia Guzmán*, legajo 75, doc. 12.

[27] Las capellanías podían fundarse como acto entre vivos por vía testamentaria. En el primer caso, el propio fundador era el encargado de suscribirla; en el segundo fueron el albacea o los herederos. La mayoría de veces se fundaron por vía testamentaria. De hecho, esta costumbre fue un factor importante en la difusión de la institución. Abelardo Levaggi, *Las capellanías en Argentina*..., *op. cit.*, p. 35 y 36.

[28] AHINAH, *Fondo Eulalia Guzmán*, legajo 75, doc. 14.

[29] *Ibidem*, legajo 96, doc. 3.

[30] Gisela von Wobeser, *El crédito eclesiástico en la Nueva España. Siglo XVIII*, México, UNAM, 1994, p. 28.

Cuadro 3

FUNDADORES DE CAPELLANÍAS EN LA ORDEN DEL CARMEN DESCALZO. SIGLOS XVII-XVIII[31]

Convento	*Hombres*	*Mujeres*	*Matrimonios*
San Ángel	65 %	26 %	8 %
Toluca	75 %	18.7 %	6.2 %
Orizaba	59.6 %	36.7 %	3.7 %

Sólo en algunos casos se especificaba la ocupación de los fundadores; encontramos miembros del alto clero, burócratas y comerciantes. Por los montos de las donaciones deducimos que los fundadores pertenecieron tanto a altos estratos sociales como a medios, pues las cantidades donadas fluctuaban entre varios miles hasta uno o dos cientos. Muchos de los fundadores fueron propietarios, pues constituyeron sus capellanías imponiendo un gravamen a sus propiedades.

En las capellanías fundadas en los conventos de la orden no se nombraba un sacerdote en especial como capellán, sino que el fundador especificaba en la escritura que nombraba "como capellanes perpetuos a los religiosos del convento". El fundador nombraba también un patrono, quien sería el responsable de invertir el capital y velar por la "perpetuidad" de la capellanía; generalmente se nombraba al prior y religiosos del convento y a "los que le sucedieren". Si el fundador dotaba la capellanía en vida, solía guardarse para sí el patronato. La propia comunidad presidida por el prior fungió como institución administradora, haciéndose responsable de invertir sus capitales con la mayor seguridad y cuidando de los inmuebles que las respaldaban.

Los libros de capellanías

Cada convento de la Orden de Carmelitas Descalzos tenía su propio libro de capellanías en donde se certificaban las fundaciones realizadas a nombre del convento y las obligaciones a que se habían comprometido sus religiosos. Se asentaban cronológicamente, se precisaba el nombre del fun-

[31] AHINAH, *Fondo Eulalia Guzmán*, legajo 7, Libro de Capellanías del Colegio de Santa Ana, e *ibidem*, legajo 63, Libro de Capellanías del Convento de Orizaba. *El convento de la Purísima Concepción de Carmelitas Descalzos de Toluca*, historia documental, iconografía, paleografía, introducción y notas por Dionisio Victoria Moreno, México, Biblioteca Enciclopédica de México, 1979, p. 126 y s.

dador, el monto de la fundación y la manera en que ésta se había realizado. También se especificaba la forma en que se invertían sus capitales, certificando la propiedad o las propiedades que respaldaban a cada capellanía.

El libro de capellanías perteneciente al convento de Nuestra Señora de Santa Ana (más conocido como el de San Ángel) certifica que su primera capellanía se realizó hacia 1596. Para este convento, las capellanías tuvieron gran importancia, ya que gracias a ellas su fundación fue viable, pues en sus inicios no contó con un patrono que las sostuviera. En ese año, el Definitorio expidió un decreto en el que ordenaba que todas las capellanías que se proyectaban fundar en los conventos de la Provincia se hicieran a título del nuevo colegio.[32] De esta suerte, con el dinero proveniente de cinco capellanías fundadas en efectivo y que sumaban 28 650.00 pesos,[33] se compraron unas casas a las que se conoció como "las casas del colegio viejo". Ahí funcionó el primer convento dedicado al estudio de los religiosos de 1601 a 1607; años después se proyectó su cambio a Coyoacán, en 1614. La estrategia seguida por las autoridades para la construcción del nuevo convento fue la misma. Así, gracias a varias capellanías que se habían fundado en efectivo y tierras fue posible la nueva fundación.[34] El total de ocho capellanías utilizadas en su construcción ascendía a 26 800.00 pesos y quedaron respaldadas por la huerta del convento de San Ángel, la que, por cierto, fue famosa por su productividad.[35]

En este colegio se fundaron, a lo largo de los siglos XVII y XVIII, 115 capellanías;[36] la suma de sus principales ascendía a 255 275.00 y sus réditos a 12763.00. Constatamos que 88 capellanías se fundaron en el siglo XVII, es decir, el 85 % (el 15 % restante se fundó en el siglo siguiente sin que el documento precise fechas). La capellanía más importante para este convento fue la de su patrona doña Mariana de Aguilar y Niño, quien, en 1633, hizo donación de sus bienes al convento. En el libro se asienta que el principal de ésta ascendía a 76 000 pesos; pedía 358 misas rezadas y 7

[32] AHINAH, *Fondo Lira*, legajo 9, Libro de Capítulos, Definitorios y Fundaciones de esta Provincia de Nuestro Padre San Alberto en Nueva España, t. I, 1596-1639, f. 83.

[33] AHINAH, *Fondo Eulalia Guzmán*, legajo 75, doc. 75.

[34] *Ibidem*, legajo 75, doc. 35. En este documento se certifica que Andrés Mondragón donó 1 400 pesos en bienes y en tierras; Alonso Cuevas donó 700 pesos en tierras, junto a la que sería la huerta del convento; Felipe Guzmán donó 6 000 pesos, pues donó la tercera parte de la huerta; Diego Reyo de Pantoja donó 10 000 pesos en efectivo y se utilizaron en la construcción; Pedro Ramírez donó 3 000 pesos en efectivo que se gastaron en la construcción del convento; Zuleta donó 2 000 pesos en efectivo que se utilizaron para redimir un censo que estaba sobre las tierras del colegio; Ana Díez donó 700 pesos en efectivo que se usaron en la edificación del colegio, y Gaspar de los Reyes 3 000 pesos en efectivo que se usaron para la construcción del convento.

[35] *Ibidem*. La huerta producía anualmente 2 600 pesos, con lo que sobradamente se pagaba la renta de las 8 capellanías mencionadas.

[36] AHINAH, *Fondo Eulalia Guzmán*, legajo 7, Libro de Capellanías del Colegio de Nuestra Señora Santa Ana. Este libro fue elaborado en 1830, pero consigna capellanías fundadas desde 1596.

cantadas, más procesión y fiesta el día de la Señora Santa Ana. Fue fundada parte en efectivo y parte en bienes, entre los que se encontraban varias casas y diversos contratos de censos: el más importante, uno que la patrona cobraba a la corona mediante un juro por 20 000 pesos.[37]

El libro de capellanías de Toluca, además de ofrecernos los datos más comunes, certifica la forma en que se realizó la fundación. Asimismo, ofrece datos sobre las estrategias que se siguieron para invertir sus capitales a lo largo de más de un siglo. El convento de Toluca se fundó en el año de 1698 y contó con varios bienhechores, quienes aportaron distintas cantidades para su construcción;[38] el más importante fue don Sebastián de Santillana, quien donó más de 40 000 pesos. En el caso del convento de Toluca no hemos encontrado documentos que muestren que los capitales de capellanías se hubieran utilizado para su construcción. En su libro de capellanías se registran 64 hechas en el siglo XVIII; el total de sus principales ascendía a 165 629 pesos y sus réditos a 8 281 pesos.[39] No se consignan las fechas en que se realizaron, pero en un índice elaborado por el prior del convento, hacia el año de 1744, se acreditan 44, de lo que se desprende que antes de esa fecha se había fundado el 68 %.[40]

El convento de Orizaba se fundó en 1736.[41] En su libro de capellanías[42] se asientan 79. El total de sus principales suma 86 743 pesos; sus réditos, 4 327. De 1736 a 1776 se fundaron 57 capellanías, o sea, el 72 %. En este libro como en los de los otros dos conventos estudiados encontramos un claro declive en la fundación de capellanías en las últimas tres décadas del siglo XVIII.[43]

En el cuadro 4 se consigna la proporción aproximada de los montos con los cuales se fundaron las capellanías en los tres conventos estudiados.

[37] *Ibidem*, legajo 75, doc. 35.

[38] Todos los datos referentes a la fundación y construcción del convento, en: Dionisio Victoria, *El convento de la Purísima...*, *op. cit.*

[39] En diversas épocas se realizaron índices, sumarios o síntesis de las capellanías. En los documentos encontramos variación en el monto total de principales, pero las diferencias son insignificantes.

[40] La capellanía número 55 fue fundada en 1762, o sea que el 85 % de las capellanías se realizó antes de esta época.

[41] Fray Alberto de Santa Teresa, O.C.D., *Apuntes para la historia de la Provincia de San Alberto*, p. 110-119. Este manuscrito se encuentra en el Archivo de Carmelitas Descalzos, localizado en el convento de San Joaquín en Tacuba. Es de los pocos estudios que consignan datos sobre este convento.

[42] AHINAH, *Fondo Eulalia Guzmán*, legajo 63.

[43] Francisco J. Cervantes Bello, "El declive del crédito eclesiástico en la región de Puebla, 1800-1847", en Ma. del Pilar Martínez López-Cano (coord.), *Iglesia, Estado y economía...*, *op. cit.*, p. 131-151. El autor hace notar la disminución de estas fundaciones en la región de Puebla, aunque en una época posterior.

Cuadro 4

RANGOS DE LOS PRINCIPALES DE LAS CAPELLANÍAS EN LOS CONVENTOS DE LA ORDEN DEL CARMEN DESCALZO. SIGLOS XVII Y XVIII[44]

Convento	*Más de 1 000 pesos*	*Menos de 1 000 pesos*
San Ángel	70 %	30 %
Toluca	75 %	25 %
Orizaba	35 %	65 %

Las capellanías y la economía conventual

El gobierno de la Provincia estaba diseñado de tal forma que permitía que cada uno de los conventos manejara su economía con autonomía. Esto implicaba que cada uno de ellos debía conseguir los fondos necesarios para su mantenimiento y administrarlos bajo su responsabilidad, aunque siempre vigilados y controlados por las máximas autoridades provinciales. La inversión proveniente de capitales pertenecientes a capellanías les proporcionó una renta constante y segura; de ahí la gran importancia que éstas tenían para ellos.

Como hemos mencionado, cada convento tenía un número determinado de capellanías, todas respaldadas por una propiedad. Sus capitales estaban invertidos en propiedades rurales y urbanas, o bien, eran materia de otorgamiento de créditos. El convento recibía de cada capellanía una renta fija anual, que podía provenir a su vez de la renta de alguna propiedad, de la producción de alguna huerta, hacienda o rancho que le perteneciera, o bien, de los réditos pagados por sus deudores. El prior y los padres clavarios eran los responsables de administrar dichas rentas; mensualmente especificaban en el llamado libro de recibo y gasto los ingresos recibidos por el convento, así como también las salidas. Cada año, el provincial lo revisaba para constatar que su economía marchara con orden y eficiencia. En estos libros pertenecientes al convento de Toluca se certifica que, a lo largo de más de un siglo (1738-1860),[45] percibía sus ingresos anuales a través de cuatro rubros fundamentales: capellanías, productos de la hacienda, limosnas y misas.[46] El promedio aproximado de sus ingresos entre los años de 1751-1816 fue de 11 000 pesos.[47]

[44] AHINAH, *Fondo Eulalia Guzmán*, legajo 7, Libro de Capellanías del Colegio de Nuestra Santa Ana, e *ibidem*, legajo 63, Libro de Capellanías del convento de Orizaba. Dionisio Victoria, *El Convento de la Purísima...*, *op. cit.*, p. 126 y s. Las del convento de San Ángel pertenecen a los siglos XVII y XVIII, y la de los de Toluca y Orizaba, al siglo XVIII.

[45] Dionisio Victoria, *El convento de la Purísima...*, *op. cit.*, p. 233-532.

[46] Se trata de misas pagadas por los fieles que no tenían compromiso perpetuo.

[47] Las cantidades recibidas por el convento variaron mucho en algunos años. En la década que va de 1740 a1751, el convento percibió un promedio de 19 000 pesos anuales. En esos años encontramos

¿Pero qué porcentaje de las percepciones que recibían anualmente los conventos provenía de la inversión de los capitales de capellanías? Al parecer, las rentas que obtenían de éstas les proporcionaron la mayor parte de su ingreso anual y fueron el medio principal de sustentación de los frailes.[48] El convento de Toluca, por ejemplo, recibía aproximadamente 11 000 pesos anuales; de éstos, más de 8 000 pesos provenía de la inversión de los 165 000 pesos que tenía de capellanías, o sea que el 75 % de sus ingresos tenía ese origen.

Según los libros de recibo y gasto de este convento, se erogaba principalmente en partidas tales como: sustento de los religiosos, avío de la hacienda, mantenimiento de sus edificios y compra de objetos religiosos. Es interesante constatar que el convento de Toluca por lo general gastaba íntegramente los ingresos que percibía al año y que desde las últimas décadas del siglo XVIII hasta la primera mitad del siglo XIX la economía conventual estuvo agobiada por sus deudas.[49]

El padre procurador era el encargado de manejar la economía cotidiana del convento. A él entregaba el padre prior una cantidad mensual para los gastos corrientes y era el responsable de la administración del convento hacia el exterior: hacía las cobranzas, vigilaba sus posesiones y, cuando era necesario invertir algún capital, buscaba la mejor forma de hacerlo. Manejaba varios libros en los que asentaba los ingresos del convento; uno de los más importantes fue el de censos: en él detallaba todas las cobranzas, los cambios de titulares de las propiedades gravadas por el convento y la situación jurídica de las mismas cuando se encontraban en litigio. A grandes rasgos, ésta fue la forma en que los conventos organizaron su economía.

Estrategias de inversión

Cuando el convento recibía el capital proveniente de capellanías en efectivo, la comunidad, presidida por el prior, decidía la forma más conveniente y segura de invertir sus capitales. Si optaba por otorgar un préstamo, se hacía necesario decidir la forma en la que éste se haría. Durante el siglo XVII y la

entradas que fluctúan entre los 8 000 y los 30 000 pesos anuales; podemos presumir que estas sumas tan elevadas con respecto a las percepciones de las siguientes décadas podrían referirse a capitales de nuevas fundaciones, ya que en esa época se realizaron varias de ellas. En las décadas siguientes, los ingresos se estabilizaron, fluctuando entre los 9 000 y 14 000 pesos anuales. En los años posteriores a 1830, el convento percibió ingresos menores a los 8 000 pesos anuales.

[48] Dionisio Victoria, *El convento de la Purísima...*, *op. cit.*, p. 125.

[49] Asunción Lavrin, "Conclusiones y reflexiones finales", en Ma. del Pilar Martínez López-Cano (coord.), *Iglesia, Estado y economía...*, *op. cit.*, p. 303. La autora señala que este desequilibrio entre la riqueza de las instituciones religiosas y la penuria cotidiana fue característica de los conventos.

primera mitad del siglo XVIII generalmente se realizaron mediante un censo consignativo. Como éste implicaba "una obligación real y no personal", es decir, que la obligación estaba fincada sobre el bien y no sobre la persona,[50] el convento se interesaba por buscar una propiedad que diera la mayor seguridad a su inversión, lo que suponía que no tuviera otros gravámenes. Así, si el deudor (censatario) del convento no cumplía con el pago de los réditos, y la propiedad se concursaba, el convento podría recuperar el capital.[51] Encontrada la finca que ofreciera seguridad, se procedía a firmar escritura en la que el censatario reconocía el gravamen sobre su propiedad; esta escritura se guardaba en el archivo del convento y se le devolvía hasta que hubiera redimido su deuda.

Los censatarios debían avisar al convento cuando vendían, rentaban o traspasaban la propiedad; cuando se vendía o traspasaba, se debía conseguir que el nuevo propietario reconociera el censo y firmara una nueva escritura. En las primeras décadas del siglo XVIII, los contratos mediante censo consignativo dejaron de ofrecer la seguridad que se necesitaba para invertir los capitales, ya que muchos de éstos se habían perdido en remates o concursos de propiedades que los respaldaban. Por esto, los conventos optaron al igual que otras instituciones eclesiásticas por otorgar sus créditos mediante depósito irregular; gracias a ello, lograron mayor seguridad en sus inversiones, pues, al crear este contrato una obligación personal, la deuda no se extinguía con la pérdida de la propiedad, y como los conventos tenían necesariamente que respaldar sus capitales con bienes inmuebles, firmaban un contrato complementario de hipoteca para asegurarlo.

El depósito hacía la inversión más confiable, ya que sus contratos se respaldaban con un fiador, que respondía mediante sus bienes por el pago de los réditos y la devolución del principal. Otra ventaja fue que éstos se hacían por un plazo determinado, es decir, se especificaba la fecha en la que el principal debía ser redimido.[52] Entre los préstamos realizados en esta forma por los conventos encontramos algunos otorgados a instituciones como el Consulado de Comerciantes,[53] la ciudad de Veracruz,[54] entre

[50] Ver Gisela von Wobeser, *El crédito eclesiástico...*, *op. cit.*, y Ma. del Pilar Martínez López-Cano, *El crédito a largo plazo...*, *op. cit.*

[51] Cuando una propiedad se remataba, se hacía una lista de acreedores; los que tuvieran los primeros lugares recuperarían sus capitales con mayor probabilidad que los últimos, ya que en muchas ocasiones el dinero obtenido en el concurso no alcanzaba a cubrirlos a todos. Los conventos perdieron algunos capitales de esta forma.

[52] Gisela von Wobeser, *El crédito eclesiástico...*, *op. cit.*, p. 41 y s. La autora explica el uso del depósito irregular y sus repercusiones económicas.

[53] En el Libro de Capellanías del Convento de Toluca se certifica que en 1743 se prestaron al Real Tribunal del Consulado 44 000 pesos pertenecientes a las capellanías 12, 18, 19; este capital se redimió antes de 1769. Ver Dionisio Victoria, *El convento de la Purísima...*, *op. cit.*, p. 143.

[54] AHINAH, *Fondo Lira*, legajo 18, Libro de Censos del Colegio de Señora Santa Ana, f. 18.

otros. Sin embargo, como se observa en los documentos, las inversiones realizadas mediante censos siguieron desempeñando un papel importante para la economía conventual debido a las inversiones hechas años atrás.

Las estrategias de inversión variaron de un convento a otro, atendiendo a la situación económica de la región en que se ubicaban. Así podemos observar que el convento de Toluca tenía invertida gran parte de sus capitales en préstamos otorgados a hacendados. Hacia 1768,[55] 49 658 pesos estaban impuestos en 19 haciendas. Nueve de estos préstamos fluctuaron entre 1 200 pesos o menos. Ocho individuos reconocían de 2 000 a 4 000 pesos y sólo dos préstamos superaban estas cantidades, uno de 8 000 pesos y otro de 11 328 pesos. Otros 17 800 pesos los había otorgado a 13 personas que impusieron gravámenes sobre sus viviendas; nueve de ellas reconocían cantidades que fluctuaban entre 100 y 1 000 pesos y cuatro más superaron éstas, siendo la mayor de 3 500 pesos. Así, podemos constatar que, aunque los capitales que el convento destinó al crédito no fueron cuantiosos comparados con los de otras instituciones crediticias, sí llegaron a varios individuos; además, por los montos de los préstamos podemos considerar que el convento de Toluca en su mayoría favoreció a pequeños propietarios, lo que se vio facilitado porque los principales de las capellanías no eran muy elevados (cuadro 4).

El convento mismo había invertido desde 1734 en la compra de propiedades rurales, todas en el actual Estado de México, entre las que se encontraban la Hacienda del Carmen, la de San Juan de la Cruz, la de Santa Teresa. Éstas se cambiaron en 1746 a don Nicolás Sánchez Riscos por la Hacienda de Tenería en Tenancingo, a la cual se anexaron la de Peña Pobre, Rincón y la Santísima Trinidad.[56] Esta hacienda costó 92 225 pesos, que fueron pagados con las haciendas mencionadas y con capital de capellanías.[57] El convento optó por invertir más de la mitad de su capital en esta hacienda, pues le redituaba más de un 5 %, lo que se constata al analizar sus libros de recibo y gasto que certifican que el convento percibía aproximadamente 11 000 pesos anuales; de haber decidido invertir todo su capital otorgando préstamos, sus percepciones habrían sido alrededor de 8 000 pesos.[58]

El convento de San Ángel,[59] situado en la zona de Coyoacán donde abundaban las huertas y ranchos atractivos para la colocación de capella-

[55] Dionisio Victoria, *El convento de la Purísima...*, *op. cit.*, p. 214.

[56] *Ibidem*, p. 10.

[57] *Ibidem*, p. 203 y 204. La Hacienda de Tenería respaldaba los principales de 11 capellanías.

[58] *Ibidem*, p. 214 y s. Varios documentos certifican que el convento recibía poco más o menos 3 500 pesos anuales de su inversión en créditos. Los 7 500 restantes correspondían a la producción de la hacienda, limosnas y misas. Tomando en cuenta que estas últimas partidas no debieron ser tan importantes, se puede concluir que el principal ingreso del convento lo representaba la producción de su hacienda.

[59] AHINAH, *Fondo Lira*, legajo 18, Libro de Censos del Colegio de Nuestra Señora Santa Ana.

nías,[60] en el año de 1753 tenía invertidos 55 220 pesos en diversos préstamos otorgados a particulares; entre las propiedades que los respaldaban se encontraban 12 huertas, 7 haciendas, 5 casas y uno a la Corona. En la década que va de 1779-1789 se observa que varios de los capitales redimidos se invertían ahora en propiedades situadas en la ciudad de México y que se dedicaban al arrendamiento. Al parecer, a partir de esta época, el convento tendrá preferencia por este tipo de inversión, ya que para 1830[61] la mayoría de sus capellanías estaba respaldada por propiedades urbanas, por la huerta del convento y por el Rancho de Xalpa, todas estas propiedades pertenecientes al convento.[62]

El convento de Orizaba[63] tenía diversificadas sus inversiones. Hacia 1780[64] tenía invertidos 12 400 pesos en el molino de la Escamela perteneciente al convento; 36 000 pesos en préstamos a 27 individuos, los cuales fluctuaban entre varios cientos hasta 2 ó 3 mil pesos, y 19 400 pesos invertidos en varias casas.

Hacia principios del siglo XIX, en su libro de capellanías se asienta que varios de sus principales que sumaban 7 500 pesos habían sido entregados a la Junta de Consolidación, la cual otorgó escritura de reconocimiento el 7 de mayo de 1806. Ésta se envió a la Procuraduría de la Provincia situada en la ciudad de México, para que allí se cobraran los réditos en las cajas reales. Posteriormente, en 1814, se registró que los principales que cayeron en la consolidación no se pagaron, por lo que el convento decidió suspender la aplicación de misas.[65]

Conclusiones

En este trabajo he tratado de mostrar la gran importancia que tuvieron las capellanías para la economía de los conventos de religiosos de la Orden del Carmen Descalzo. Debe destacarse que sus capitales no fueron gasta-

[60] Asunción Lavrin, "El capital eclesiástico y las élites sociales en la Nueva España", *Mexican Studies/Estudios Mexicanos*, v. 1, n. 1, invierno 1985, p. 1-28.

[61] AHINAH, *Fondo Eulalia Guzmán*, legajo 7.

[62] La preferencia de los conventos por este tipo de inversión en inmuebles urbanos ha sido estudiada por: Asunción Lavrin, "La riqueza de los conventos de monjas en Nueva España. Estructura y evolución durante el siglo XVIII", en *Cahiers des Ameriques Latines*, v. 8, 1973, p. 91-122; Gisela von Wobeser, *El crédito eclesiástico...*, *op. cit.*, y "El arrendamiento de inmuebles urbanos como fuente de ingresos de los conventos de monjas en la ciudad de México hacia 1750", en Ma. del Pilar Martínez López-Cano (coord.), *Iglesia, Estado y economía...*, *op. cit.*, p. 153-165.

[63] AHINAH, *Fondo Eulalia Guzmán*, legajo 63, Libro de Capellanías...

[64] En el Libro de Capellanías del Convento de Orizaba no se precisan las fechas con exactitud. Sin embargo, podemos presumir que aproximadamente hacia esta época el convento invertía así sus capitales.

[65] AHINAH, *Fondo Eulalia Guzmán*, legajo 63, Libro de Capellanías..., f. 31.

dos sino invertidos, ya que su supervivencia estaba asegurada al respaldarse en valores y creencias fuertemente arraigados en la sociedad novohispana y que estos religiosos compartían, lo que demostraron al cumplir estrictamente con los compromisos suscritos con sus devotos. Al conservar estos capitales, el convento aseguraba, además, su viabilidad, ya que gracias a sus réditos obtendría una renta constante y segura, pudiendo adicionarse que, en virtud de estas capellanías, los conventos se convirtieron en propietarios y en instituciones crediticias.

Las estrategias de inversión de los conventos estudiados dependieron de la situación económica de la región en que se ubicaban. Probablemente su participación en el crédito no fue preponderante; sin embargo se pudo comprobar que éste favoreció a varios individuos y que, atendiendo a los montos prestados, debió tratarse de pequeños propietarios que difícilmente tenían otras opciones para conseguirlo.

Es importante resaltar que la práctica de fundar capellanías estuvo más extendida de lo que pensamos, ya que muchas personas aportaron para su fundación pequeñas cantidades, lo que indica que no solamente la elite sino que también sectores medios de la sociedad participaron en ella, aunque en menor medida.

Uno de los aspectos de la investigación que me parece más relevante es el constatar que los capitales que manejaban los conventos permanecieron estables a partir de las últimas décadas del siglo XVIII, lo que considero fue el resultado del claro declive de fundaciones en esta época y de la política económica conservadora que las guió, las cuales se preocuparon por conservar y preservar sus capitales con el objetivo preciso de obtener sólo una renta y que sus estrategias de inversión no se orientaran a reproducirlo.

He tratado de ofrecer un panorama general del significado que las capellanías tuvieron para estos conventos. Debemos ahora profundizar en cada uno de los temas abordados; queda mucho por saber sobre ellos. Lo que resulta claro es que el estudio de las capellanías en los conventos de religiosos nos brinda la oportunidad de conocer el papel que éstos desempeñaron como propietarios y la importancia que tuvieron como instituciones crediticias.

CAPELLANÍAS Y CENSOS DE JESUITAS EN EL PERÚ DEL SIGLO XVIII[1]

ALFONSO W. QUIROZ

Introducción sumaria

Con una reconocida importancia económica y productiva en Hispanoamérica colonial antes de su expulsión en 1767, la Compañía de Jesús ha sido considerada, sin embargo, como una institución de participación marginal en las actividades crediticias coloniales y, en todo caso, un ente deudor más que acreedor. A través del estudio de las cuentas de colegios jesuitas y las de Temporalidades, así como de casos de capellanías fundadas en beneficio de capellanes jesuitas y administradas por patronos jesuitas, este ensayo revisa algunas ideas aceptadas sobre el rol crediticio de los jesuitas en el Perú colonial. Hacia la segunda mitad del siglo XVIII, los colegios jesuitas contaban entre sus activos con censos redimibles y otros créditos (escrituras de obligación y préstamos en efectivo), sin vínculo de capellanía, a su favor. Adicionalmente los jesuitas contaban con diversas formas de dotaciones de capellanías acumuladas por medio de imposiciones de censos que les proporcionaban réditos anuales. Sin embargo, en las propiedades de los colegios jesuitas también cargaban obligaciones censales a terceros que eran consideradas deudas en el pasivo de sus cuentas. Complicando aún más la evidencia contable, los colegios jesuitas se prestaban entre sí. Los resultados de la investigación indican que hubo tal vez sólo tres o cuatro colegios jesuitas —de un total de 20 instituciones jesuitas— que fueron deudores netos, aunque otros colegios tuvieron cuentas acreedoras moderadas o poco significativas. Empero, los colegios más preponderantes, en especial los de Lima, y la orden en su totalidad, fueron acreedores netos de importancia, en una proporción de más de dos veces lo que debían, agre-

[1] Una versión anterior de este trabajo fue presentada en el marco del seminario "El Crédito y las Capellanías en el Mundo Hispánico Colonial" (noviembre 1994) patrocinado por la Universidad de Santiago de Chile, la Universidad Autónoma de México y el Instituto Panamericano de Geografía e Historia. Agradezco los comentarios de Ma. del Pilar Martínez López-Cano, Juan Guillermo Muñoz Correa, Eduardo Saguier y Gisela von Wobeser.

gando así a la oferta de crédito colonial cerca de 3.4 millones de pesos fuertes en instrumentos de largo y corto plazo (ó 2.5 millones de pesos si se toma en cuenta sólo los de largo plazo). En esta apreciable solidez financiera, y en su dinámica estrategia financiera guiada a poseer haciendas productivas, los jesuitas se diferencian de otras órdenes y conventos coloniales que contaban con menores fondos crediticios y buscaban una tradicional colocación segura de censos.

En los últimos años se viene avanzando con paso seguro en la comprensión de la compleja interrelación entre los fines espirituales de las instituciones eclesiásticas coloniales y sus funciones económicas, crediticias y sociales.[2] Con la debida perspectiva histórica se profundiza más el conocimiento sobre la adaptación práctica de ciertos instrumentos legales, tales como la capellanía de misas y el censo,[3] que evolucionaron con la activa participación y tutela de diversas organizaciones eclesiásticas en las colonias hispanoamericanas entre el siglo XVI e inicios del siglo XIX. En este trabajo se aborda el estudio de una institución de gran importancia religiosa, económica y social en la colonia peruana del siglo XVIII: la Compañía de Jesús. En primer lugar, este ensayo analiza las funciones crediticias de la orden jesuita con el objetivo de determinar si los jesuitas fueron o no importantes acreedores coloniales.[4] En segundo lugar, se comparan las funciones crediticias de los jesuitas, a través de los mecanismos de fundación de capellanías de misas y la imposición de censos consiguiente, con las de otras instituciones eclesiásticas para determinar diferencias en materia de estrategia económica y financiera.

Para estos cometidos utilizo en el presente trabajo información tanto agregada como pormenorizada, por un lado, de las escrituras y cuentas de las capellanías y censos de jesuitas (con base en la documentación de la Compañía de Jesús y Temporalidades existente en el Archivo General de la Nación de Lima, el Archivo Histórico Nacional de Madrid y el Archi-

[2] Ver "Conclusión y reflexiones finales" de Asunción Lavrin, así como estudios individuales, en el volumen editado por Ma. del Pilar Martínez López Cano, *Iglesia, Estado y economía: siglos XVI al XIX*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Doctor José María Luis Mora, 1995, p. 295-311.

[3] Para algunas definiciones y distintos tipos de capellanías y censos referirse el apéndice 1.

[4] Comparar las posiciones opuestas entre aquellos que restan importancia crediticia a los jesuitas, algunos basados únicamente en casos regionales particulares, por ejemplo, Kendall Brown, "Jesuit Wealth and Economic Activity Within the Peruvian Economy: the Case of Colonial Southern Peru", *The Americas*, v. 44, 1987, p. 23-43, y *Bourbons and Brandy: Imperial Reform in Eighteenth Century Arequipa*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1986, p. 103; Donald Gibbs, "The Economic Activities of Nuns, Friars, and their Conventos in Mid-Colonial Cuzco", *The Americas*, v. 45, 1989, p. 343-362; Arnold Bauer (ed.), *La Iglesia en la economía de América Latina: siglos XVI al XIX*, México, INAH, 1986; con aquellos estudios que, por el contrario, resaltan el perfil crediticio de los jesuitas: Nicholas Cushner, *Lords of the Land: Sugar, Wine, and Jesuit Estates of Coastal Peru, 1600-1767*, Albany, SUNY Press, 1980, p. 50; Keith Davies, *Landowners in Colonial Peru*, Austin, University of Texas Press, 1984, p. 103.

vo Nacional de Chile). Por otro lado, utilizo, con intención comparativa, información sobre las capellanías y censos de otros conventos y órdenes religiosas, inscritos principalmente en el Juzgado Eclesiástico del Arzobispado de Lima (con base en los documentos existentes en el Archivo Arzobispal de Lima, en los protocolos notariales del Archivo General de la Nación de Lima y el Archivo General de Indias).

Las capellanías y los jesuitas como intermediarios financieros

La figura jurídica de la relación entre capellanías de misas y censos reflejada en múltiples escrituras y disposiciones testamentarias es la siguiente: las capellanías se fundaban generalmente con provisiones legales para la imposición de censos sobre, principalmente, propiedades coloniales para sufragar los costos de culto asociados a la capellanía. La imposición y reimposición (en caso de redención) de censos para financiar estos gastos de capellanías se determinó con la activa participación, y no poca imaginación, de los principales agentes de los distintos tipos de capellanías (ver apéndice 1): el fundador que proporcionaba los fondos o garantías iniciales de la dotación; el patrono que se encargaba por lo general de administrar la dotación y proponer al beneficiario; y el capellán propietario, quien percibía los beneficios y cumplía con los deberes asignados a la capellanía.

Al igual que en otras partes de Hispanoamérica colonial, las fundaciones de capellanías en el virreinato del Perú estaban acompañadas de distintas modalidades en la imposición de censos que implicaban diversas transacciones entre religiosos y particulares, con sumas en efectivo o valores respaldados en el todo o parte de propiedades. Analicemos algunos casos en que se demuestra, entre otras cosas, la estrecha interrelación entre fines espirituales y decisiones materiales en las fundaciones de capellanías.

En la ciudad de Los Reyes (Lima) el 18 de febrero de 1602, don Julián Bastida y Portillo, considerando "como no hay cosa más cierta que el morir ni más incierta que el día y hora y término de la muerte", otorgaba su testamento. En esta su última voluntad, "por que Dios nuestro señor sea más bien servido y el culto divino aumentado", instituía una capellanía de misas por su ánima dejando por patronos perpetuos de la misma al padre provincial y al rector (y sus sendos sucesores) de la Compañía de Jesús, pidiéndoles que las misas aludidas se digan en la iglesia jesuita. Para concretar esta fundación, Bastida mandaba a sus albaceas que tomasen de sus bienes "los pesos de plata que fuesen menester y se compren y hechen a censo sobre bienes seguros y libres de ypoteca [para generar réditos por] quinientos pesos de a nueve reales el peso y se acuda con ellos cada año al sacerdote que yo nombrare". El capellán nombrado, el padre Juan de Pa-

lomares Sarmiento, y sus sucesores, dirían las misas siguientes cada semana en perpetuidad: los lunes de Réquiem, los martes de la Concepción de Nuestra Señora, los jueves del Santísimo Sacramento, los viernes de la Cruz y los sábados de Nuestra Señora. Insistía Bastida "por amor de Dios" que los patronos jesuitas adviertan que el censo que se "comprare" sea seguro y que pongan en sus libros memorias para que los que los sucedieran tengan noticia de aquel patronazgo. Advertía, además, que era su voluntad que en el futuro no se entrometiesen en lo tocante a aquella capellanía cualquier curia de Roma, nuncio, arzobispo o vicario general.[5]

En otro instrumento legal de marzo de 1729 don Gaspar Fernández Montejo, sargento mayor vecino de Los Reyes, otorgaba una escritura ante el escribano Francisco Otacio Meléndez imponiendo un censo de 10 000 pesos con el objeto de obtener réditos por 500 pesos anuales de los cuales su hermana, doña Francisca Montejo, monja del Convento de la Trinidad, debería recibir 300 pesos anuales para su sustento de por vida[6] y, con los 200 pesos anuales restantes, pagar los costos de una capellanía que fundaba para un aniversario de misas y buena memoria por las almas de sus padres, entre otras obras pías.[7] A la muerte de su hermana, Fernández señalaba como dote del aniversario y buena memoria el principal del censo impuesto. El patronato de este aniversario y buena memoria se declaraba "de lego", libre y exento de la jurisdicción eclesiástica, nombrándose patrono el mismo Fernández y, a su muerte, sus hijos legítimos. A la muerte de éstos últimos recaería el patronato en el rector del colegio jesuita de San Pablo, a quien Fernández daba poder necesario en el futuro para nombrar a los capellanes conforme vacasen, "prefiriendo siempre a mis

[5] Archivo General de la Nación, Lima (en adelante AGN), *Compañía de Jesús*, leg. 1. Esta aversión a la injerencia eclesiástica en materia de capellanías legas sirvió de base para justificar la dación de reales cédulas en 1760 y 1789, que establecían la autoridad de la justicia real sobre demandas de principales, y réditos de capellanías y obras pías, y negaban competencia legal al respecto a las autoridades eclesiásticas, citando varias opiniones sobre "los graves perjuicios y vexaciones que los Jueces Eclesiásticos irrogan a los demás vasallos", arruinándolos y excomulgándolos. Se establece así que, "en las causas que se ventilasen sobre principales de capellanías, podía reconocer la Jurisdicción Eclesiástica hasta la erección y establecimiento de ellas, en caso de omisión de los testamentarios; pero que una vez establecidas las fincas que se arrendasen a legos, o censos que se impusieren contra ellas, cesaba ya su jurisdicción". *Real Cédula de 22 de marzo del presente año de 1789*..., Lima, Imp. Real Niños Expósitos, 1789.

[6] Con la condición de que el sustento se revocase si su hermana intentase con ingratitud alguna acción legal contra sus bienes, como lo había hecho en 1706 su otra hermana Thomasa, también monja del mismo monasterio, reclamando legítimas que Fernández negaba existiesen. AGN, *Compañía de Jesús*, leg. 1.

[7] Fernández mandaba decir ochenta misas anuales, dar 25 pesos en su oratorio en el día de la fiesta de la octava de Corpus y 12 pesos para la fiesta de la Santísima Cruz, ambas celebradas en el Colegio de San Pablo de la Compañía de Jesús, 4 pesos para una misa de aguinaldo en la Iglesia del Colegio Nuestra Señora de Guadalupe, 24 pesos para limosnas en las festividades de Nuestra Señora, Pascua de Navidad, San José, y 55 pesos para limosnas de su devoción, de su mano y, luego de su muerte, de la mano de sus herederos. *Ibidem*.

inmediatos parientes, y dichos capellanes han de tener obligación de decir cien misas rezadas en la parte y lugar que les pareciera".[8]

En esta escritura se lee la siguiente provisión tocante a una casa de propiedad y morada de Fernández en una calle principal de la ciudad:

> otorgo que desde ahora y para siempre impongo, sitúo, cargo y señalo sobre la dicha casa de suso declarada y deslindada y todo quanto tiene y le pertenece diez mil pesos de a ocho reales de principal al redimir y quitar y a razón de veinte mil el millar [5 %], y por ellos quinientos pesos de réditos en cada un año los quales no impongo al presente en otra finca por no hallarla de seguridad, y en caso de fallecer yo sin haberlo hecho lo ejecutaran mis herederos para que les quede la finca sin este gravamen [y, fojas más adelante,] que si [...] el principal de este censo y buena memoria se redimiere y quitare ha de entrar en una de las cajas de las procuraciones de dicho Colegio [jesuita de San Pablo].[9]

Estos dos casos nos indican la contribución de las fundaciones de capellanías a una oferta de crédito potencial en la forma de censos consignativos redimibles, siempre y cuando el deudor cancelara (redimiese) la deuda. La redención de censos, sin embargo, no era tan fácil, pues, a diferencia de una amortización paulatina de la deuda, la redención implicaba el desembolso de elevadas sumas, aunque a veces se daban redenciones parciales de censos. Las redenciones, por lo general, se realizaban mediante la sustitución de un censo por otro, especialmente cuando el nuevo censo exigía réditos más bajos. Asimismo, el aumento de la demanda de crédito y el uso productivo de lo adelantado a través de censos dependía de ciclos económicos expansivos que no eran tan comunes en economías coloniales de crecimiento lento.[10]

Los que buscaban obtener el crédito potencial generado por las fundaciones de capellanías lo hacían por diversas razones y objetivos que no siempre eran de índole productiva. El alférez Bernardo López y su mujer Brígida Bernal parecen haber necesitado efectivo cuando en 1603 otorgaron una escritura de imposición de censo al redimir y quitar en favor de la

[8] Fernández también estipulaba que a su fallecimiento era su voluntad que su hermano, el R. P. fray Francisco Fernández Montejo de la orden de Predicadores, y en su falta su otro hermano, el R. P. fray Balthazar Fernández Montejo de la orden de La Merced, digan las dichas cien misas. *Ibidem.*

[9] AGN, *Compañía de Jesús*, leg. 1.

[10] Alfonso Quiroz, *Deudas olvidadas. Instrumentos de crédito en la economía colonial peruana 1750-1820*, Lima, Universidad Católica, 1993, y "Reassessing the Role of Credit in Late Colonial Peru: Censos, Escrituras, and Imposiciones", *Hispanic American Historical Review*, v. 90, 1994, p. 193-230; Juan Guillermo Muñoz y Claudio Robles Ortiz, "El censo como mecanismo crediticio. El convento de la Merced y la expansión económica de la región de La Serena en el siglo XVIII", *Dimensión Histórica de Chile*, v. 9, 1992, p. 47-68, y "Capitales provenientes de censos y capellanías y el desarrollo productivo en Chile colonial", *Contribuciones Científicas y Tecnológicas*, n. 98, 1993, p. 1-12.

capellanía fundada por el difunto Julián de Bastida arriba aludido, situando y cargando el censo especial y señaladamente sobre unas casas principales de morada que poseían en el puerto del Callao a razón de 14 000 el millar (7 %) de réditos. Demostraban en la escritura, con certificación del escribano del cabildo, que no cargaba censo alguno sobre sus haciendas y propiedades. Además se comprometían a mantener dichas casas bien labradas y reparadas "de manera que siempre vayan en acrecentamento e no vengan en disminución y este dicho censos esté cierto y seguro y bien parado y no lo haciendo y cumpliendo ansí que el capellán [...] de la capellanía los pueda mandar y los patronos [jesuitas] de ella [...] executar".[11] El albacea del arriba mencionado Bastida les entregó la cantidad solicitada de 1 400 pesos de nueve reales en la forma de dos barras de plata.

En otra escritura del año 1747, doña Josefa Córdova, vecina del Cusco con poder de su esposo, manifestó que se enteró que en la Caja de Depósitos del Juzgado Eclesiástico se habían redimido 2 000 pesos pertenecientes a la capellanía fundada por el jesuita Jerónimo Marato y bajo el patronato del rector del colegio jesuita del Cusco. Solicitó dicha cantidad con motivo de redimir a su vez un censo impuesto sobre la hacienda Chacalma de su propiedad y realizar refacciones en ella.[12] Asimismo, doña María Francisca de Veingolea, con el debido poder de su marido, pedía en 1746 que se le proporcionaran 2 000 pesos a censo de un aniversario de misas del cual era patrono el rector del colegio jesuita, pues se hallaba "con necesidad de algunos pesos" para los gastos ocasionados por la entrada de su hija a un monasterio y para los reparos necesarios de su hacienda Larata en la provincia de Aymaraes.[13] Por otro lado, en 1732 un propietario en Huancavelica fundaba una capellanía "para proceder a la venta de cuatro tiendas arruinadas" cuyo comprador procedió a su obsequio para el sostenimiento de las misiones jesuitas de Tayacaja.[14] Más aún, en 1724 doña Juliana Orellana pedía redimir en efectivo un censo por 10 000 pesos de principal, impuesto sobre una de sus haciendas en el valle del Cóndor, y que redituaba 500 pesos al año en beneficio de una capellanía gozada por su sobrino, a cambio de otro censo por la misma cantidad cuyo principal le adelantaron los jesuitas al reducido rédito de 400 pesos anuales, esta vez a favor de la Compañía de Jesús.[15]

[11] AGN, *Compañía de Jesús*, leg. 1.

[12] AGN, *Compañía de Jesús*, leg. 10. Las redenciones en efectivo (oblación y real consignación) podían ser de cantidades considerables como la que realizó la viuda doña Antonia de Arrivia por el monto de 14 000 pesos de un censo principal impuesto al 4 % sobre el obraje Lucre a favor de una capellanía lega. *Ibidem*, leg. 4.

[13] AGN, *Compañía de Jesús*, leg. 4.

[14] AGN, *Compañía de Jesús*, leg. 4.

[15] AGN, *Compañía de Jesús*, leg. 9.

Así pues, los censos de capellanías no eran la única fuente de crédito potencial ofertada por intermediación de los jesuitas y en su beneficio. Entre 1744 y 1746 el maestre de campo don Ignacio de Arriola, vecino del Cusco, entró en una interesante transacción con el procurador jesuita del Cusco:

> Digo que por cuanto el padre Jerónimo Prieto, Procurador del Colegio de la Cia. de Jesús *me dió y prestó* veinte nueve mil pesos corrientes de ocho reales de contado con el plazo de un año, y con la condición de que le había de pagar el interés o réditos del 4 por ciento y a su seguro hipotequé por especial obligación e hipoteca del cañaveral de Nuestra Señora de Aranzasu de Mollemolle... pueblo de Guraguasi... provincia de Abancay [según escritura que otorgó el 18 de junio de 1744]... y respecto que el dicho préstamo que en la calidad de que no pagándolos, los había de imponer a censo al redimir y quitar a razón del cuatro por ciento [1 160 pesos] quiero otorgar la escritura de imposición...[16]

Los jesuitas realizaban tales transacciones con el motivo de asegurar imposiciones de censos sobre fincas ciertas y seguras (como era tradicional entre las instituciones eclesiásticas), y también, al parecer, para obtener potencial acceso a la propiedad de haciendas productivas de caña y vid. En 1731, por ejemplo, el marqués de San Miguel, Fernando de la Fuente, había solicitado al mismo procurador jesuita del Cusco un préstamo a razón de 25 000 el millar (4 %) de rédito anual para poder sustituir varios censos por hasta 61 000 pesos que al 20 000 el millar (5 %) gravaban sobre su hacienda y viña La Floresta en Pisco. En 1767, el marqués de San Miguel todavía era deudor por un total de 60 000 pesos al 3 % de rédito anual en censos sobre la misma hacienda.[17] Es posible que los jesuitas colocaran hasta un 76 % de sus censos en haciendas.[18]

Sin embargo, sobre algunas propiedades jesuitas también cargaban censos vinculados con capellanías a favor de otros acreedores. Así, en 1743 se impusieron a censo, sobre las haciendas del colegio o casa del noviciado de la Compañía de Jesús, 4 800 pesos, a razón del 5 % pertenecientes a la

[16] *Ibidem*, leg. 10 (el énfasis en cursivas es mío). Miembros de la Inquisición también prestaban a interés, como lo prueba una escritura de obligación otorgada por el corregidor Thomas de la Quintana en Lima, al momento de su partida a su corregimiento de Chachapollas y Chillaos, el 4 de enero de 1777, con las siguientes cláusulas: "...pagaré realmente con efecto a Dn Josef Arescurenaga, secretario más antiguo del Secreto del Sto. Oficio de la Inquisición un mil pesos de ocho reales que por hacerme beneficio me ha suplido en moneda corriente a interés de seis por ciento" pagaderos en Lima "...a un año, y si cumplido este plazo no hiciese la paga", abonaría el mismo interés hasta realizarla. Esta escritura fue rota y cancelada cinco años más tarde, en mayo de 1782 según nota al margen. AGN, *Protocolos*, Escribano Francisco de Luque, Protocolo n. 635, año 1771, f. 14-14v.

[17] AGN, *Compañía de Jesús*, leg. 11; "Libro mayor y general ...de la negociación de Temporalidades de jesuitas...", año 1769: AHN, *Jesuitas*, Lima, libro 443.

[18] "Libro mayor y general ... de la negociación de Temporalidades", 1769: AHN, *Jesuitas*, Lima, libro 443; Quiroz, "Reassessing the Role of Credit...", *op. cit.*, 203-204.

dote de una buena memoria.[19] Igualmente, en 1752, el colegio jesuita del Cercado impuso sobre sus haciendas 10 000 pesos a razón del 3 % de réditos anuales a favor una buena memoria de una parroquia, además de otro censo de 2 000 pesos de principal a favor de la buena memoria que fundó Juan Fajardo (empero en la iglesia del Colegio de San Pablo), cuya cantidad utilizó para comprar esclavos.[20]

Debemos considerar, además, que los colegios jesuitas más solventes prestaban a otros colegios para ayudarlos financieramente. En 1742, el Colegio de La Paz reemplazó un censo de 15 000 pesos que cargaba sobre sus haciendas, pertenecientes a la obra pía fundada por doña Leonor Costilla, por otro censo al 3 % recibido de cuenta del Colegio de San Pablo. Asimismo, en 1744 el Colegio del Cercado reconocía sobre sus haciendas 12 000 pesos, a razón de sólo el 2.5 %, a favor del Colegio de San Pablo, de los cuales se redimió la mitad en 1755.[21]

Capellanías y censos de otras instituciones eclesiásticas

Con un afán comparativo he recogido información de aproximadamente doscientas capellanías y sus censos registrados en el Arzobispado de Lima que beneficiaban a eclesiásticos distintos de los jesuitas.[22] Las capellanías en cuestión fueron inscritas principalmente entre los años 1750-1800. Estos registros arrojan datos sobre los principales y réditos de los censos vinculados a capellanías, las propiedades sobre las que se impusieron los censos, los años de las imposiciones y el sexo de los fundadores.

En esta muestra la cantidad más frecuente (o mediana) de las imposiciones de censos para fundar capellanías era de 4 000 pesos de 8 reales; esta cantidad, al 3, 4 y 5 % de interés o rédito, proporcionaba la suma de 120, 160 ó 200 pesos, respectivamente, de renta anual para el capellán propietario. Estas cantidades aparentemente bastaban para vivir con decoro mínimo. Sin embargo, la cantidad promedio de las imposiciones para fundar capellanías era de alrededor de 3 000 pesos de principal.

Un 45 % de las imposiciones de censos para fundar capellanías se estableció sobre casas y otras propiedades urbanas (molinos, panaderías, fincas, casas-huertas) en Lima y, en menor grado, en las villas o pueblos provinciales de Ica, Chincha, Huaura, Barranca, Carhuás, Huarás, Yungay, Huánuco y Huancavelica.

[19] AGN, *Compañía de Jesús*, leg. 10.

[20] *Ibidem.*

[21] *Ibidem.*

[22] *Índice de capellanías* (libro de registro de capellanías), siglos XVIII-XIX, Archivo Arzobispal de Lima (en adelante AAL), *Libros de Capellanías*, CAP 044.

Unas cuantas imposiciones, sólo un 8 % de la muestra, se establecieron sobre rentas fiscales (estancos del tabaco, nieve, amortización), o del cabildo, consulado y puestos oficiales.

El resto de las imposiciones, es decir el 37 %, cargaba sobre haciendas y otras propiedades rurales (viñas, estancias, chacras, pagos y tierras). Asimismo, las cantidades más altas de los censos de capellanías se imponían en haciendas de los alrededores de Lima, y también en las localidades de Surco, Pisco, Ica, Late, Chancaillo, Carabayllo, Nazca, Palpa, Cañete, Chancay, Cieneguilla, Huaura, Jauja, Tarma, Moquegua, Conchucos, Andahuasi y Huarás. Esta comprobación indica que los censos de capellanías en beneficio de eclesiásticos limeños no jesuitas contribuyeron en parte al financiamiento a largo plazo de la agricultura colonial, principalmente costeña, de productividad limitada y crecimiento lento (esta tendencia, pero aún más intensa, se verifica asimismo en las inversiones censales, vinculadas o no a capellanías, de los jesuitas).

Algunos de los censos vinculados a capellanías los asumían propietarios para realizar "reparos" necesarios en sus propiedades rurales o para otros fines no productivos. Un contrato de censo con vínculo de capellanía, entre un fundador (o sus albaceas o los patronos de la capellanía) y un censuatario, asemejaba un contrato de venta:

> ...yo, don Alonso de Baldivieso... vendo por nueva venta, imposición de cenzo al redimir y quitar, y a razón de quatro por ciento a doña Cándida del Río y Salazar... el señorío y renta de treinta y dos pesos de ocho reales de rédito... en cada un año por su juzto precio que son ochocientos pesos... de principal que confieso haber recibido, y tener en mi poder realmente... los cuales... impongo, sitúo, cargo, señalo sobre todos mis bienes habidos y por haber, y especial y señaladamente sobre una casa principal de morada alta y baja en que al presente vivo, y sus tiendas accesorias.[23]

Una proporción considerable de las fundaciones de capellanías, sin embargo, la hacían los mismos fundadores imponiendo censos "al quitar y redimir" sobre sus propiedades. Al momento de vender esas propiedades, los nuevos compradores las adquirían a menor precio con la obligación de pagar anualmente los réditos o, en su defecto, redimir los principales o, en caso de no pagar los réditos al capellán propietario en el plazo previsto, sufrir la venta judicial por remate de la propiedad.[24] La paga anual y direc-

[23] En este caso la fundadora, Cándida del Río, "en atención a la gran devoción que siempre he tenido, y tengo al glorioso señor San Joseph", establecía una capellanía de buena memoria "para que con sus réditos anuales de este dicho censo se pueda celebrar todos los años en el día de los desposorios una misa solemne con música, caja y clarín..." AAL, *Capellanías*, leg. 102.

[24] Considerar el caso del embargo y secuestro de una hacienda de viña en Palpa por falta de pago de dos años de réditos (400 pesos) al capellán interino Lic. Joseph Mosquera y Villaroel, beneficiario

ta por parte del censuatario al capellán propietario se hacía constar en los registros de escribanos en la forma de cartas de pago.[25]

Siempre con los datos de la muestra encontramos que la mayoría de los fundadores fueron hombres con un 68 % del total de fundadores. Las mujeres fundadoras representaron un 25 % y los matrimonios *in solidum* un 7 %. Los capellanes tenían que ser varones, hijos legítimos y de origen cristiano viejo.[26] Por lo general era el padre el que fundaba la capellanía para aquel de entre sus hijos de mayor edad y con aspiraciones eclesiásticas, de preferencia en la línea sucesoria masculina.[27]

Así, en la fundación de capellanías colativas para dotar la ordenación de religiosos, no era raro que el fundador indicase que los capellanes beneficiarios debían ser sus familiares y descendientes. Por otro lado, la adjudicación de las capellanías simples o de libre colación dependía en mucho de las decisiones de los patronos de las capellanías. Por investigaciones sobre el tema en otras partes de América colonial sabemos que las capellanías de parentesco o de "sangre" eran más frecuentes que las libres y que, además, constituían parte importante de los gastos familiares.[28] Así, las familias o redes familiares coloniales tenían la opción de invertir en los costos de dotación y educación de algunos de sus integrantes. Como se ve, la ayuda proporcionada a las instituciones eclesiásticas a través de las capellanías no era tan desinteresada ni tan falta de racionalidad.

Por otro lado, los fondos asignados en el Perú para dotar capellanías en España durante el siglo XVIII eran menos frecuentes que durante los siglos XVI y XVII, época en la cual se advierte que los peninsulares que

de la capellanía fundada en 1765. La hacienda se tasó en 9 384 pesos y fue subastada. AAL, *Capellanías*, leg. 102.

[25] AGN, *Protocolos*, escribano Francisco de Luque, n. 635, f. 10-10v y en adelante.

[26] Como prueba necesaria para ser nombrado capellán se incluían testimonios de pregones públicos que urgían informar en un término de nueve días, so pena de excomunión mayor, "si conocen a dicho [don Andrés Muñoz], a sus padres, abuelos paternos y maternos, y la noticia que tubiesen de los demás de sus ascendientes; si estos fueron christianos viejos, de limpia generación, sin raza de herejes, moros, judíos, o de los recién convertidos a nuestra fe, catholico, y si han sido penitenciados por el Santo Oficio de la Inquisición.." AAL, *Capellanías*, leg. 102.

[27] Algunos ejemplos: capellanía colativa fundada en 1759 por el padre de Antonio de León y Estrada, imponiendo cuatro mil pesos a censos sobre sus haciendas en la provincia de Conchucos "para que a su título pueda ascender al estado eclesiástico obligándome a decir cinquenta misas en cada un año"; en 1766, María de Suniga Abellaneda, patrona de una capellanía colativa de 7 600 pesos de principal al 3 % de rédito situada en su casa, al fallecer su tío el capellán propietario, "elige y nombra" por capellán a su hijo; Pedro Silvestre Mejía, vecino de Recuay, reclamaba en 1767 su derecho al goce de una capellanía vacante por ser el pariente más inmediato de su bisabuelo, quien "instituyó y fundó una capellanía colativa beneficio eclesiástico su principal de cuatro mil pesos y sus réditos de doscientos pesos anuales impuestos en la Hacienda nombrada Congray". AAL, *Capellanías*, leg. 102.

[28] María Isabel Sánchez Maldonado, "La capellanía en la economía de Michoacán en el siglo XVIII", en Ma. del Pilar Martínez López-Cano, *Iglesia, Estado y economía...*, *op. cit.*; Gisela Von Wobeser, *El crédito eclesiástico en la Nueva España, siglo XVIII*, México, UNAM, 1994.

morían en Indias legaban en mayor número tales dotaciones a las instituciones de su tierra natal.[29]

En resumen, este panorama de la práctica en la fundación y efectos de capellanías en beneficio de eclesiásticos capellanes y patronos distintos a los jesuitas nos indica que los censos de estas capellanías contribuyeron a la oferta de crédito potencial tanto urbano como rural en el virreinato peruano. Esta práctica coincide igualmente con las estrategias tradicionales detectadas en la mayoría de las órdenes religiosas no jesuitas de encontrar colocación segura de sus inversiones de censos.[30] Como veremos a continuación, los jesuitas se diferenciaron de otras órdenes e instituciones eclesiásticas al implementar una estrategia financiera y crediticia más dinámica, como lo indica el análisis de sus cuentas y documentos.

Análisis contable de colegios jesuitas y Temporalidades

Las cuentas existentes de los distintos colegios jesuitas en el virreinato del Perú no permiten una fácil evaluación de los activos y pasivos jesuitas. La doble contabilidad y distintos objetivos contables, por una parte, de los jesuitas antes de 1767 y, por otra, de Temporalidades (la institución oficial encargada de liquidar y administrar a partir de 1767 los bienes de jesuitas expropiados), y la consiguiente poca claridad en las cuentas, hacen difícil un análisis preciso.[31] Para cumplir con el objetivo de determinar si los jesuitas eran acreedores o deudores netos es necesario establecer algunos supuestos con base en la documentación cualitativa y cuantitativa.

Como hemos visto basados en la evidencia cualitativa, los colegios jesuitas hicieron fuertes préstamos a particulares y recibieron réditos y ejercieron el patronato de capellanías a su favor. Asimismo, hubo casos en que los colegios y sus propiedades eran deudores de particulares y capellanes no jesuitas, y aun otros casos en que un colegio jesuita prestaba a otro.

[29] Por ejemplo, "Autos de los bienes de difuntos de Juan de la Peña, natural de Toro, difunto en Ica del Perú, fundó una capellanía en su patria", año 1611-1613, Archivo General de Indias, *Bienes de Difuntos*, Contratación, leg. 944A.

[30] Brian Hamnett, "Church Wealth in Peru: Estates and Loans in the Archdiocese of Lima in the Seventeenth Century", *Jahrbuch für Geschichte... Lateinamerikas*, v. 10, 1973, p. 113-132; Donald Gibbs, "Economic Activities...", *op. cit.*; Kathryn Burns, "Apuntes sobre la economía conventual. El monasterio de Santa Clara del Cusco", *Allpanchis*, n. 38, 1991, p. 67-95; Margarita Suárez, "El poder de los velos: monasterios y finanzas en Lima, siglo XVII", en Patricia Portocarrero Suárez, *Estrategias de desarrollo: intentando cambiar la vida*, Lima, Flora Tristán Ediciones, 1993, p. 165-174.

[31] Por ejemplo, en los reparos de los burócratas de Temporalidades en Madrid a las cuentas elaboradas en Arequipa entre 1779 y 1784, se señala: "...los tres objetos diferentes de censos pasivos, obras pías y patronatos [no se distinguen con la individualidad requerida]; y de aquí nace una extraordinaria confusión puesto que diciéndose que cargando 70 359 pesos 1/2 real sobre los fondos del colegio a favor de particulares, de obras pías, buenas memorias y cofradías, no se expresa cuánto pertenece a cada ramo, por que título y para que fin..." AHN, *Compañía de Jesús*, leg. 126, doc. 17a.

En al apéndice 2 se presenta un cuadro resumen de las cuentas detalladas de distintos fondos y propiedades jesuitas expropiadas por el Estado en 1767.[32] A pesar de los problemas arriba señalados, se utilizan los datos de estas cuentas por su carácter cuantitativo agregado al mismo tiempo que pormenorizado, así como su elaboración temprana en comparación con otros documentos de Temporalidades posteriores que son menos útiles para evaluar la riqueza real de los jesuitas antes de su expulsión.

En el rubro de censos ("capitales") a favor de "obras pías y particulares" de las cuentas jesuitas (séptima columna del apéndice 2), los contadores de Temporalidades incluyeron, primero, los censos en propiedades jesuitas a favor de capellanes no jesuitas o particulares y, segundo, los censos impuestos para servir las capellanías a favor de capellanes jesuitas sobre las propiedades de terceros o las de los mismos jesuitas. El primero de estos dos casos constituía un pasivo incuestionable para los jesuitas. Sin embargo, en el segundo caso, el "pasivo" de Temporalidades debería de considerarse en la práctica como un "activo" de los jesuitas porque no había obligación alguna de devolver el principal al fundador de la capellanía, y los beneficios de las rentas se quedaban en las manos de los jesuitas mismos. Sin embargo, para Temporalidades los censos de capellanías y obras pías a favor de jesuitas contaban como pasivos, pues, a falta de capellanes y patronos jesuitas luego de su expulsión, los censos de capellanías y otras obras pías, y sus réditos, debían traspasarse a otros capellanes y patronos y, por lo tanto, sacarse de los fondos administrados por Temporalidades o, en el caso que aquellos censos estuviesen impuestos en las propiedades que habían sido de jesuitas, pagar Temporalidades los réditos correspondientes á terceros.[33]

Además de los censos en propiedades jesuitas a favor de terceros,[34] en el cuadro resumen del apéndice 2 también se debe considerar como pasivo, tanto de los jesuitas como de Temporalidades, los censos "a favor de

[32] El cuadro resumen se basa en cuentas individuales por colegio, casa o propiedad jesuita en el virreinato peruano, en "Total importe de los fondos de las Temporalidades ocupadas a los regulares extinguidos en las casas, colegios, y misiones del Virreinato de Lima y estado que tenían al tiempo de la ocupación, sus cargos y obligaciones con deducsión de los sobrantes de cada una", Lima, 1767. Archivo Nacional de Chile (en adelante ANCH), *Fondo de Jesuitas de Chile y América*, v. 349, n. 4.

[33] A este respecto, el siguiente caso ilustra el problema: en 1785, el licenciado Agustín Doria, presbítero de la Congregación del Oratorio de San Felipe Neri, recibió de Temporalidades 70 pesos de pago por ser capellán propietario, nombrado por superior decreto en agosto de 1767, de la capellanía de patronato de legos, con un censo de 6 000 pesos de principal impuestos en la Hacienda Belén de propiedad del colegio jesuita de Huamanga. La capellanía fue fundada por el jesuita Juan de Lagos en 1751 y su patronato había pertenecido a los rectores del colegio jesuita de noviciados de Lima antes de su expulsión. ANCH, *Jesuitas*, v. 361, doc. 6, f. 189.

[34] Entre este tipo de "censos pasivos" en las cuentas del Colegio de Arequipa se incluían censos a favor de su majestad por tierras, los indios de algunas provincias, misiones, pobres o vergonzantes, escuelas, etcétera. AHN, *Jesuitas*, leg. 126, doc. 17a.

congregaciones" (octava columna), pues en este caso los jesuitas pagaban réditos a otras instituciones eclesiásticas, así como las "deudas en contra" (décima columna), porque constituían principalmente deudas de tipo comercial de corto plazo, aunque también hubo deudas de "mutuos" a mediano plazo (tres años).[35]

Por otro lado, entre los activos tanto de jesuitas como de Temporalidades deben contarse las "deudas a favor" (tercera columna), pues éstos eran créditos de corto plazo adeudados a los jesuitas,[36] y los "censos libres" (sexta columna), porque estos últimos eran censos sin vínculos de capellanías impuestos a favor de jesuitas en propiedades coloniales.[37] Así, estableciendo el supuesto que en la columna en discusión de "censos a favor de obras pías y particulares" existía una mitad de censos "activos" y otra mitad de censos "pasivos",[38] se pueden reestructurar las cuentas de activos y pasivos de jesuitas alrededor de 1767 en la forma adoptada en el cuadro 1.

Cuadro 1

CUENTA DE ACTIVOS Y PASIVOS JESUITAS, LIMA 1767
(PESOS FUERTES)

1. Dinero	178 732	1. Deudas en contra	444 587
2. Casas	227 577	2. Censos a favor congregaciones	387 270
3. Haciendas	6 181 756	3. ½ censos obras pías y particulares	753 033
4. Deudas a favor	952 671	4. Activos menos pasivos	8 425 626
5. Censos libres	1 716 747		
6. 1/2 censos obras pías y particulares	753 033		
Totales	10 010 516		10 010 516

FUENTE: apéndice 2 y elaboración propia.

[35] Entre las deudas del Colegio del Cercado se listan varias por "dinero a mútuo" recibido de particulares por hasta 17 000 pesos, y entre ellas una a favor de Antonio Hermenejildo de Querejazu, oidor de la Audiencia de Lima, por 10 000 pesos, "con intereses de 3 p. 100, a un plazo de 3 años, con hipoteca de las haciendas del colegio". AHN, *Jesuitas*, leg. 127, doc. 38a.

[36] Entre este rubro de "deudas a favor" se listaban en las cuentas de distintos colegios vales de pulperos, pagarés, vales por botijas de vino y aguardiente, libranzas, deudas por arrendamiento de propiedades jesuitas y otros deudores particulares relacionados comercialmente con los jesuitas.

[37] En este rubro se incluían imposiciones en las Reales Cajas, Caja de Censos y otras sobre haciendas y casas de particulares.

[38] Se llega a este supuesto mediante un promedio simple ponderado de las proporciones entre censos activos y censos pasivos en las cuentas del rubro "censos a favor de obras pías y particulares" de tres colegios. Según las listas (incompletas) de instrumentos individuales que componían este rubro, se distinguen grandes diferencias entre los distintos colegios. Así, el Colegio de San Pedro y San Pablo, acreedor neto de importancia, contaba con alrededor de dos tercios de censos activos y un tercio de censos pasivos en dicho rubro; el Colegio de Arequipa, acreedor neto moderado, contaba por el contrario con un tercio de censos activos y dos tercios de censos pasivos; y el Colegio del Cercado, un deudor neto, contaba igualmente con un tercio de censos activos y dos tercios de censos pasivos.

Del análisis de este cuadro se colige, como era de esperar, que la riqueza principal de la orden jesuita consistía en sus inversiones inmuebles, en especial la posesión de haciendas de una productividad por encima de la media colonial. El total de la inversión inmueble sumaba alrededor de 6.4 millones de pesos o un 64 % del total de activos. Sin embargo, la inversión en créditos a corto y largo plazo a su favor no era desdeñable, pues ascendía a 3 422 450 pesos (rubros 4, 5 y 6 de los activos en el cuadro 1), es decir, 34 % de activos, y 2 469 779 (rubros 5 y 6, 25 % de activos) tomando en cuenta sólo los instrumentos de largo plazo. Además, la suma de los créditos de jesuitas constituía el doble que la de sus deudas, lo cual demuestra que la Compañía de Jesús fue un acreedor neto por más de 1.8 millones de pesos (corto y largo plazo) ó 1.3 millones (largo plazo sólo). Es más, estas últimas cifras colocan a los jesuitas entre los más importantes acreedores coloniales del siglo XVIII en el Perú.[39] Sin embargo, no todos los colegios jesuitas reflejaban estas cifras generales, pues algunos contaban con fuertes deudas vinculadas con el financiamiento de actividades agrícolas.

A este respecto consideremos tres casos específicos de entre los cerca de 20 colegios y casas jesuitas en el virreinato del Perú: el Colegio de San Pedro y San Pablo de Lima, el Colegio de Arequipa y el Colegio del Cercado.[40]

Siguiendo el mismo método utilizado para elaborar el cuadro 1, pero considerando una proporción de 2:1 entre censos activos y censos pasivos en el rubro de censos a favor de "obras pías y particulares", el Colegio de San Pedro y San Pablo en Lima era no sólo el más sólido de los colegios jesuitas sino un acreedor neto de importancia. El total de sus activos representaba el 34 % de los activos totales de la orden. Sus inversiones inmuebles sumaban 1 820 000 pesos, alrededor de un 28 % del total de inversiones inmuebles de toda la orden. Sus inversiones en créditos activos (corto y largo plazo) ascendían a 1.5 millones (el 41 % de los créditos activos de la orden) y más que triplicaban el monto de sus deudas. Este colegio fue también el principal prestamista de otros colegios jesuitas.

Las cuentas del Colegio de Arequipa muestran que entre sus activos figuraban la Hacienda Sacay, tasada en 179 700 pesos; 27 tiendas que en 1766 rindieron 17 186 pesos de renta. En total su inversión inmueble, entre casas y haciendas, ascendió a 421 594 pesos. Los créditos activos de "deudas a favor" y "censos libres" sumaban 32 927 pesos. Sin embargo, la

Debido a que el peso del Colegio de San Pedro y San Pablo en el agregado de la orden era mayor que el de los otros dos colegios, no creemos equivocarnos al promediar mitad de censos activos y la otra mitad de censos pasivos para la orden en su totalidad.

[39] Otros acreedores de importancia en época aproximada, la Inquisición y la Caja de Censos de Indios, contaban con inversiones en censos por 1.5 millones y 1 millón de pesos respectivamente: Quiroz, *Deudas olvidadas...*, *op. cit.*, p. 55, 59.

[40] Para el de San Pedro y San Pablo ver: ANCH, *Jesuitas*, v. 349, n. 4; para el de Arequipa, AHN, *Compañía de Jesús*, leg. 126, doc. 17a; y para el del Cercado, *ibidem*, leg. 127, doc. 38a.

suma de los "censos pasivos", es decir, los censos que el colegio reconocía en sus propiedades en beneficio de terceros, ascendía a cerca de 40 000 pesos entre los rubros de censos de "obras pías y particulares" y censos a favor de "congregaciones", restando por tanto 13 000 pesos en la cuenta de "obras pías y particulares" que deben ser considerados créditos activos. Así, el total de los créditos activos (46 000 pesos) parece haber superado en 6 000 pesos aproximadamente al de los pasivos. Por tanto, el Colegio de Arequipa fue un acreedor neto moderado y de limitada importancia.[41]

El Colegio del Cercado contaba con la haciendas Vilcahuara (197 025 pesos), Humaya (189 406 pesos) y San Borja (54 912 pesos) y otras por un total de 451 025. Entre deudas a favor y censos libres, los créditos activos sumaban 19 312 pesos, a lo que habría que añadir unos 36 000 de créditos del activo en la cuenta de "obras pías y particulares", totalizando así los créditos activos 55 312. Sin embargo, los censos pasivos que reconocía el colegio en sus propiedades ascendía a 81 720 pesos de principal y 2 374 pesos de réditos anuales. Asimismo, el monto del dinero "a mutuo" tomado por el colegio y adeudado a terceros sumaba 17 000 pesos con intereses anuales de 510 pesos, además de otras deudas en contra por 6 274, totalizando las deudas del pasivo alrededor de 105 000 pesos. En este caso no cabe duda de que el Colegio del Cercado era un deudor neto, superando sus deudas en más del doble sus créditos, tal vez debido a que sus considerables propiedades rurales constituían suficiente garantía para conseguir abundante crédito de terceros.[42] Sin embargo, entre los acreedores de este colegio se contaba también el Colegio de San Pablo, que tenía igualmente censos a su favor en las propiedades de otros colegios en el virreinato del Perú.

Finalmente, con respecto a los destinos de los fondos y propiedades de jesuitas administradas y liquidadas por Temporalidades después de 1767, según las cifras del apéndice 2 y cuadro 1, Temporalidades contó teóricamente con alrededor de entre 8.8 y 8.5 millones de pesos líquidos ("sobrantes" o diferencia entre activos y pasivos de los bienes ocupados) al momento de la expulsión de los jesuitas y la expropiación de sus bienes en 1767. Temporalidades procedió principalmente a la venta y remate de las haciendas jesuitas, mayormente entre los años 1770 y 1781, a un valor

[41] Otro acreedor neto moderado fue, para el caso de Nueva España, el Colegio de Zelaya, con censos a su favor, impuestos en propiedades de terceros, por 21 480 pesos y 1 074 pesos de réditos anuales. AHN, *Jesuitas*, leg. 127, doc. 37. Interesante es anotar aquí que ya hacia 1742 se utilizaba el "depósito irregular" entre las transacciones crediticias de los jesuitas en Nueva España, mientras que en el Perú no se utilizó ese instrumento, pero sí el dinero o préstamo a mutuo (mutuo a secas), que cumplía la misma función.

[42] Los otros colegios que resultaron deudores netos, según las cifras del apéndice 2, fueron el Colegio Grande del Cusco (contaba con deudas pasivas por hasta 172 000 pesos contra sólo 116 000 pesos en créditos activos, y el Colegio de Ica (tenía deudas pasivas por hasta cerca de 47 000 pesos y créditos pasivos por sólo 39 000 pesos), y tal vez la casa Noviciado de Lima.

promedio del 80 % de su valor tasado y a crédito del 3 % anual a largo plazo (de 3 a 50 años). Entre 1785 y 1816 se consumieron alrededor de 900 000 pesos en gastos de administración de Temporalidades más otros 800 000 pesos en remisiones a España y salarios. En 1816 lo producido efectivamente a la Real Hacienda de la liquidación de los bienes jesuitas ascendía a 4.5 millones de pesos. Un tercio de esta cantidad, 1.5 millones de pesos, pertenecía al rubro de censos (25 imposiciones por 531 254 pesos) y capellanías (300 entre colativas y legas por un millón de pesos); los dos tercios restantes, 3 millones de pesos, fueron producto de la venta de propiedades jesuitas. Hacia 1822 los fondos sobrantes ascendían a sólo 2.6 millones de pesos.[43]

Conclusiones

Las capellanías de misas en el Perú contribuyeron en cierta medida al crecimiento limitado de la agricultura, principalmente costeña, a través de la inversión de sus dotes censales en beneficio de eclesiásticos e instituciones eclesiásticas. Los jesuitas sacaron provecho de las capellanías y sus censos para sustentar una estrategia de expansión en el campo agrícola, actuando a la vez como acreedores y deudores de censos. Los jesuitas utilizaron los censos de capellanías impuestos en sus propiedades para financiar los gastos e inversiones en sus haciendas (compra de esclavos, aumento del valor de las haciendas y otras inversiones), cumpliendo así con los requisitos productivos necesarios para no endeudarse demasiado y utilizar eficientemente la oferta crediticia colonial disponible. Gracias a ello, los jesuitas también contaron con considerables recursos para prestar a terceros, sobre todo hacendados, tal vez con la intención de proyectarse a la posesión de un mayor número de haciendas, además de recibir beneficios como capellanes y patronos gracias a la acumulación de fondos provenientes de fundaciones de capellanías de particulares a través de los años. Hacia 1767, los jesuitas contribuían a la oferta de crédito colonial con cerca de 3.4 millones de pesos. Estos sus créditos totales eran aproximadamente el doble que sus deudas, convirtiéndose así la orden jesuita en uno de los más importantes acreedores netos coloniales. Esta relación más dinámica con los mecanismos de crédito colonial diferencia a los jesuitas de otras órdenes que buscaron colocaciones más tradicionales y seguras y, por tanto, distaron de desplegar el activismo económico característico de los jesuitas.

[43] Cristóbal Aljovín, "Los compradores de Temporalidades a fines de la Colonia", *Histórica*, v. 14, 1990, p. 183-233; José Abascal, *Memorias del gobierno del virrey Abascal 1806-1816*, en Vicente Rodríguez Casado y J. A. Calderón Quijano (ed.), Sevilla, EEH, 1944, v. 2, p. 105-106, 108; Manuel Amat y Junient, *Memoria de gobierno del virrey Amat*, en V. Rodríguez C. y F. Pérez E. (ed.), Sevilla, EEH, 1947, p. 135; AHN, *Jesuitas*, Libro 443 y leg. 126; Quiroz, *Deudas olvidadas...*, *op. cit.*, p. 128.

Apéndice 1

LOS DISTINTOS TIPOS DE CAPELLANÍAS

Definición
Compromiso legal, por lo general perpetuo, por el cual un donante o fundador dotaba los servicios de un capellán para decir misas, mayoritariamente a través de la imposición de censos redimibles cuyos réditos proporcionaban el beneficio anual del capellán.

Por el objetivo de la fundación
La capellanía podía ser fundada para:
1. Financiar y sustentar la ordenación o ascenso al estado eclesiástico por parte de varones de origen cristiano viejo.
2. Sufragar los costos de misas para aniversarios y buenas memorias por el alma o almas de difuntos.

Por el tipo de derecho adscrito
1. Colativa o de beneficio eclesiástico.
2. Lega, no sujeta a derecho eclesiástico.

Por los requisitos en el nombramiento del capellán
1. De parentesco (o de "sangre"), cuando el capellán debía ser pariente del fundador.
2. Libre elección, cuando no se estipulaba requisito.

Por la inversión de las dotaciones
1. Imposición de censos en propiedades urbanas o rurales; este tipo era el más común y podía adquirir la forma de:

   a) Préstamo hipotecario en efectivo a terceros siempre y cuando los censos se redimiesen a cierto plazo; los fondos proporcionados así al deudor podían utilizarse para mejoras y fines productivos de las propiedades, o para financiar consumo y gastos no productivos; los deudores (censuatarios) podían redimir los censos en efectivo o reemplazarlos con otros censos de rédito más bajo.
   b) Imposición en la propiedad del mismo fundador para no tener que hacer desembolso en efectivo, financiando así misas honoríficas o el sustento y educación eclesiástica de familiares. Si estas imposiciones no se redimían, cargaban a veces excesivamente sobre el patrimonio del fundador y sus herederos.
   c) Imposición para facilitar la compra o venta de una propiedad.

2. La compra de una propiedad para obtener renta o ganancia de la misma.

Apéndice 2

Fondos y propiedades jesuitas ocupados por Temporalidades (Lima, 1767)

(Cantidades en pesos fuertes)

Colegio, casa jesuita	*Dinero*	*Deudas a favor*	*Valor casas*	*Valor haciendas*	*Censos libres*	*Censos obras pías*	*Censos congreg.*	*Total ocupados*	*Deudas en contra*	*Total reintegros*	*Total sobrantes*
S. Pedro y S. Pablo, Lima	18907	246507	72240	1747841	1186232	151696	275956	3699379	135769	563421	3135958
Procurac. Prov. en id.	31631	223926		514296	184010	147970		1101833	43932	191902	909931
Casa-Noviciado de Lima	30563	18979	19659	600174	7300	397931		1074606	11642	409573	665033
Casa Profesa de Lima	7928	25686				49420	32180	115214	6233	87833	27381
Procurac. Quito en id.	10313	117991						128304	55056	55056	73248
Coleg. Cercado de Lima	2857	14712	4000	451025	4600	136266		613460	6274	142540	470920
Bellavista, Lima	912	56895	7054	278947	53703	26100	3165	426776	2990	32255	394521
Colegio Grande, Cusco	6255	25198	56653	680780	11200	163353	34928	978367	56375	254656	723711
Coleg. Noviciado, Cusco		9831	4348	63825	3000	5850		86854	8583	14433	72421
S. Borja Indios, Cusco	53							53			53
S. Bernardo, Cusco	57							57			57
Obraje Pichuchurro	203	79810		162415		156500		398928	49429	205929	192999
Colegio de Huamanga	2422	33077	5931	282543	30000	47575	8730	410278	3392	59697	350581
Colegio Huancavelica	261	2745	5893	21345		32984		63228	960	33944	29284
Colegio de Arequipa	25576	21874	36704	384890	11053	43000	20449	543546	811	64260	479286
Colegio de Moquegua		5538	10184	146976	19000	5000		186698	1911	6911	179787
Colegio de Ica	10714	19612		288036	8024	24250		350636	30025	54275	296361
Colegio de Pisco	3740	20572	512	191929	11000	26200	4592	258545	28	30820	227725
Colegio de Trujillo	26340	29718	4399	177527	29000	91970	7270	366224	31177	130417	235807
Misión de Mojos				189207	158625			347832			347832
Totales	178732	952671	227577	6181756	1716747	1506065	387270	11150818	444587	2337922	8812896

Fuente: ANCH, *Jesuitas*, v. 349, n. 4, f. 39.

IMPACTO DE LAS FUNDACIONES PIADOSAS EN LA SOCIEDAD QUERETANA (SIGLO XVIII)[1]

MARTA EUGENIA GARCÍA UGARTE

Para comprender las formas sociales que asumieron las prácticas piadosas de los residentes del actual estado de Querétaro en el siglo XVIII, es preciso tener en cuenta el proceso de colonización y evangelización de esta región que estaba ubicada, en el momento de la conquista española, en la zona chichimeca. Parte de ese territorio propio de los indios bárbaros del norte, la Sierra Gorda, se mantuvo en pie de lucha y como reducto "pagano e idólatra" desde el principio de la colonización hasta mediados del siglo XVIII.

También es importante destacar la vertiginosa transformación del lugar durante el siglo XVII, cuando la ciudad de Santiago de Querétaro dejó de ser un "pueblo de indios" para convertirse en una ciudad española, cuyos residentes buscaban, sin marcar ninguna diferencia, la formación de fortunas familiares y la construcción del buen nombre de la familia y el linaje a través de las fundaciones piadosas.

En el siglo XVIII, la figura de benefactor y de hombre piadoso comprometido con la tarea espiritual estaba claramente identificada y vinculada con la clase aristocrática y las aspiraciones nobiliarias del segmento social que integraban los dueños de haciendas, minas, obrajes y comercios. Las formas y los modos de evangelizar y su transformación a lo largo de esos tres siglos, combinados con el pragmatismo que definió a la mayoría de la población queretana del siglo XVIII, propició la separación de las prácticas piadosas de los intereses económicos particulares y, como consecuencia, se formó una conciencia social que ponía escasa atención a las prácticas morales. Bajo esa idiosincracia, Santiago de Querétaro se convirtió en una ciudad distinguida por sus edificios religiosos y civiles, por la pasión católica de sus habitantes, por la forma desencarnada que asumía la organización del trabajo y por el desplazamiento gradual de los primeros pobladores: los indígenas otomíes.

[1] Agradezco a Julia Sierra, profesora del ITAM, sus comentarios y sugerencias.

Para dar cuenta de los cambios más notables de las prácticas religiosas, he dividido el trabajo en tres incisos. El primero atiende, aun cuando de forma muy esquemática, los procesos de colonización y evangelización del siglo XVI. El segundo, menciona las fundaciones de los conventos e iglesias durante el siglo XVII que hablan del florecimiento de las fortunas familiares. El tercero se introduce en las prácticas piadosas del siglo XVIII y sus efectos sociales.

Es preciso aclarar que si bien es cierto que el siglo XVIII termina al inicio del siglo XIX, en 1800, en realidad, los fenómenos sociales y políticos iniciados en el XVIII se prolongan hasta bien entrado el siglo XIX; por lo menos hasta 1824, cuando se emite la primera Constitución del México independiente.[2] En el caso de las fundaciones piadosas, el plazo se extiende hasta 1861, cuando posiblemente se estableció la última fundación piadosa que responde al espíritu propio del siglo XVIII.

Colonización y evangelización de Querétaro

Existen muchas lagunas sobre el proceso de colonización y evangelización de Querétaro. Se sabe que grupos de otomíes procedentes de la provincia de Xilotepec poblaron las actuales ciudades de Querétaro, San Juan del Río, San Pedro Tolimán, Amealco y Huimilpan, después de la conquista de Tenochtitlan, entre 1522-1540. Pero se ignora, por ejemplo, si San Juan del Río fue primero (1526) que Querétaro (1531/1537/1550) o viceversa.[3]

En todos los casos se da una fecha de colonización probable y otra para el establecimiento de los pueblos. Por ejemplo, parece coincidirse en señalar que San Pedro Tolimán fue poblado por 1532 también por otomíes de Xilotepec y por algunos pames de la zona chichimeca, pero los fundos de los pueblos fueron dados hasta 1560. Para Amealco y Huimilpan se señala el año 1538. Sin embargo, Santa María Amealco se congregó con 50 tributarios en 1599.[4]

Se pone en duda la fundación de Santiago de Querétaro en el sitio que actualmente ocupa la ciudad porque el indio Conni y las 30 familias que llegaron con él primero se establecieron en Andamaxei ("gran juego

[2] No considero la Constitución de Apatzingán porque no tuvo una aplicación y efecto nacional.

[3] Wigberto Jiménez Moreno piensa, de acuerdo con el Códice Otomí de Huichapan, que San Juan del Río fue fundado en 1526: *Simposio Problemas del desarrollo histórico de Querétaro*, Querétaro, INAH, Museo Regional de Querétaro, Dirección de Promoción Cultural del Gobierno del Estado de Querétaro, agosto 1978, p. 109.

[4] Relación de la visita y demarcación del pueblo de Gueichapa de la provincia de Xilotepec hecha por Gabriel Chávez. La fecha de esta visita fue en 1599. En: Héctor Samperio Gutiérrez (compilador), *Amealco. Documentos para su historia*, Querétaro, Documentos para Querétaro, Gobierno del Estado de Querétaro, 1988.

de la pelota", en otomí) y posteriormente cambiaron el lugar de asentamiento. Para algunos, el lugar que ahora ocupa la ciudad de Santiago de Querétaro fue fundada en 1531. Para otros, es más aceptable la fecha de 1537 porque la "Real cédula de fundación de Querétaro", publicada por el historiador queretano Manuel Septién y Septién, es de ese año.[5]

No obstante, Wigberto Jiménez Moreno asegura que debe de aceptarse que la ciudad de Querétaro tuvo varias fundaciones. Una a partir de la orden que se dio en 1537: "eso fue en el lugar que se llama Carretas, pero como esas tierras resultaron muy cenegosas", en 1550 se cambió al lugar que actualmente ocupa. Jiménez Moreno también sostiene que fue entonces, 1550, cuando Juan Sánchez de Alanís trazó las calles de Querétaro y no inmediatamente después del bautismo de Conni, como asienta la "Relación geográfica de Querétaro" elaborada del 20 de enero al 30 de marzo de 1582 por Francisco Ramos Cárdenas.[6]

Por Ramos de Cárdenas sabemos que Hernán Pérez de Bocanegra, encomendero de Acámbaro, entró en relaciones con Conni y sus seguidores y que fue Bocanegra el que llevó a un fraile franciscano, cuyo nombre también se encuentra en la oscuridad, para que celebrara el bautismo de Conni con el nombre Hernando de Tapia. A partir de entonces, Hernando de Tapia y Juan Sánchez Alanís, quien llegó con Hernán Pérez de Bocanegra, promovieron la evangelización del grupo otomí. Posteriormente llegaron los frailes franciscanos (después de aquel cuyo nombre se desconoce y de la evangelización impartida por el cacique otomí y Juan Sánchez Alanís). Hernando de Tapia pronto castellanizó sus costumbres y se volvió defensor de la fe cristiana. Como tal, apoyó económicamente la construcción del primer convento franciscano de Querétaro y al sostenimiento de los religiosos.

El mismo Ramos de Cárdenas, admirado por lo realizado en Querétaro por este cacique indígena, en particular porque consideraba que la nación otomí era ruda e idólatra, llenó de elogios su figura:

> Tomó tan a pecho las cosas de nuestra fe que atrajo a muchos infieles y especialmente a los indios chichimecas de esta comarca y a todos los hizo bautizar, a los que no lo habían hecho, y todos le reconocieron vasallaje, cosa que jamás se halló que esta nación, a nadie le reconociese [...] dio orden

[5] Manuel Septién y Septién transcribe y publica el acta certificada de la real cédula de fundación de Querétaro, expedida el 27 de octubre de 1537, en revista *Querétaro*, publicada por el Círculo Queretano de México, n. 12, abril-mayo de 1945. También es publicada por Eduardo Loarca Castillo, cronista de la ciudad de Querétaro, *Escudo y real cédula de fundación de la ciudad de Querétaro*, Querétaro, Ayuntamiento de Querétaro, 1992.

[6] La "Relación geográfica de Querétaro" que se cita es la versión publicada por David Wright en *Querétaro en el siglo XVI. Fuentes documentales primarias*, Querétaro, Gobierno del Estado de Querétaro, 1989.

de hacer un monasterio el cual hizo y muy suntuoso el dicho don Fernando [Hernando] y casa muy apacible y huerta para los dichos religiosos. Diose a ennoblecer esta tierra así con plantas de Castilla como con ganados mayores y menores y otras cosas que diré adelante. De que vino a ser hombre muy rico, tratábase al uso español en su comida y bebida con su mesa alta, sillas y manteles y servilletas de Castilla...

Oye con mucha devoción todos los días las misas que se decían y en vísperas de fiestas principales. Sustentaba espléndidamente a los religiosos que administraban los sacramentos. Hizo muy buen retablo en la Iglesia de este pueblo. Castiga mucho a los naturales que no acudían a misa los días del domingo, fiestas forzosas, y a los vagabundos. Ennobleció este pueblo que es uno de los más lindos y vistoso y regalado de frutas a sus tiempos que hay en la Nueva España. Fue hombre de mucho pecho y que por defender la jurisdicción de este pueblo y tierras de él se trajo muchos pleitos. Era hombre de mucha verdad en lo que trataba y contrataba...[7]

Así, el primer benefactor católico de Querétaro fue este indio otomí, rico y próspero, quien también promovió la construcción de un hospital y su sostenimiento, acequias de riego y la colonización y evangelización de otros lugares en Querétaro.

Santiago de Querétaro contaba con escasa población española y abundante población indígena aun en el año 1576, cuando el terrible *matlazáhuac* (se piensa que fue tifo) diezmó la población de toda la Nueva España. La población indígena no descendió notablemente no obstante que muchos colonos, españoles e indios, abandonaban sus estancias y pueblos por las incursiones de los rebeldes chichimecas.

El conflicto con la zona chichimeca asentada en la Sierra Gorda fue más grave en las poblaciones que estaban en la frontera, como eran San Pedro Tolimán y San Juan del Río, que contaban con indios otomíes y pames. Los problemas se agudizaron en la década de los ochenta del siglo XVI porque los pames, considerados los más pacíficos de los chichimecas, se habían confederado, por 1580, con los indios copuces y guajaguanes "y otros sus aliados que son antiguos y famosos salteadores", según decían los estancieros en la *Representación* que fue entregada al virrey el 20 de febrero de 1582.

En dicha representación se manifestaba que los indios confederados estaban matando gente, quemando las iglesias y robando los pueblos: "y de todo punto han destruido veinte y dos estancias que hay en el valle de San Juan y despoblado muchos pueblos y muerto mucha gente, muerto e llevado muy gran cantidad de yeguas e caballos".[8]

[7] "Relación geográfica de Querétaro", en David Wright, *op. cit.*, p. 124 y 126.

[8] Citado en Philip Wayen Powell, *Capitán mestizo: Miguel Caldera y la frontera norteña. La pacificación de los chichimecas (1548-1597)*, México, Fondo de Cultura Económica, 1980, p. 111-112.

Los estancieros y los informantes del virrey pedían que se llevase una "guerra a fuego y sangre", demanda que significaba, como lo indica Powell, que pedían la exterminación de los guerreros y la esclavitud perpetua de los demás. La petición, extrema, de exterminio y de esclavizar a los indios no podía llevarse a cabo por las cédulas reales expedidas para proteger a los indios y la disposición de las *Ordenanzas de descubrimientos, nuevas poblaciones y pacificaciones*, firmadas por Felipe II, el 13 de julio de 1573, que ordenaban que la pacificación se debería dar en forma pacífica, consentida por los indios.[9] Por esa razón, y porque la guerra a fuego y sangre había dado escasos resultados, se cambió la política y se tomó como ejemplo la campaña pacífica (comercio, alianzas y conversión religiosa) que había llevado a cabo el cacique Hernando de Tapia en Querétaro.

La colonización y la cristianización de Querétaro, sin incluir la Sierra Gorda, tuvo grandes éxitos por la conversión de los caciques otomíes y su adopción de las costumbres españolas. Pero no se puede sostener que el resto de la población indígena estaba cristianizada. Era imposible que los cinco frailes que había en Santiago de Querétaro en 1586, por ejemplo, pudieran atender a la población indígena, española, mestiza, negra y mulata que empezó a concentrarse en la ciudad y su partido. De otro lado, poco podían hacer los curas y frailes asentados en las otras poblaciones que contaban con un orden civil establecido. Sin duda, la Sierra Gorda persistió como reducto de las tribus nómadas hasta la segunda mitad del siglo XVIII.

Las construcciones religiosas del siglo XVII

Diego de Tapia solicitó en 1581 el título de cacique y señor natural del pueblo de Querétaro que había disfrutado su padre (Hernando de Tapia) hasta su muerte en 1571.[10] Diego de Tapia fue heredero universal de la

[9] "En todas las *capitulaciones*, junto a los derechos y obligaciones del titular, se encuentran referencias a los preceptos dados en favor del buen trato y conservación de los indios. Se deben observar las disposiones de 1518 y a partir de 1426 la obligatoriedad de la provisión dada por el emperador D. Carlos en Granada a 17 de noviembre, donde se reglamenta un nuevo modo de descubrir, conquistar y poblar, mucho más beneficioso para los naturales. Esta real provisión se incluye en cada una de las capitulaciones posteriores. Las *Leyes nuevas* (1542-1543) regulan esa materia e igualmente las normas de 1568. En suma, prospera una corriente cada vez más humanizada en las relaciones con los indios y las actividades del capitulante y las de sus compañeros igualmente quedan más determinadas. Finalmente, las *Ordenanzas de descubrimientos, nuevas poblaciones y pacificaciones*, firmadas por Felipe II el 13 de julio de 1573... [En los preceptos de pacificación] ha triunfado plenamente la teoría de la penetración pacífica y además consentida por los indios..." Antonio Muro Orejón, *Lecciones de historia del derecho hispano-indiano*, México, Miguel Ángel Porrúa, 1989, p. 38-39.

[10] La diferencia de años entre la muerte del cacique Hernando de Tapia, 1571, y la fecha en que solicita el título su hijo, 1581, se debe a que Diego era muy pequeño en 1571.

fortuna familiar, en virtud de que ninguna de sus hermanas tuvo descendencia, y fundador de instituciones religiosas. Como tal, y porque su hija había entrado a las clarisas, fundó y construyó el convento de Santa Clara en 1605. El edificio, de rica expresión barroca, fue inaugurado en 1633. Al morir, este cacique de origen otomí, sin otros herederos que su hija, religiosa clarisa, dejó toda su fortuna al convento además de una renta de 6 000 pesos al año: Santa Clara fue así uno de los conventos de monjas más ricos de la Nueva España.[11]

Durante la segunda mitad del siglo XVII, la prosperidad de la región enunciada y aclamada desde el siglo XVI y la fuerza del desarrollo minero atrajeron a más pobladores españoles: de 50 que eran en 1582, pasaron a 200 en 1605, y fueron 1 000 en 1662. La población española asentada durante esos años fue, en su mayoría, dueña de minas, haciendas agrícolas y ganaderas, comercios y obrajes. De esa manera, empezaron a adquirir "la preponderancia urbana y el control económico, social y político de la población".[12] Como consecuencia, el viejo pueblo indio fue desplazado. El nuevo grupo social se vio urgido a demostrar su riqueza material y espiritual y a ennoblecer la ciudad con instituciones y construcciones que fueran de acuerdo con el nuevo nivel social adquirido. También, no cabe duda, por convicción religiosa. De esa manera, con la fundación del convento de Santa Clara se inició una era, el siglo XVII, generosa con las fundaciones religiosas:

> En 1614 se fundó el convento del Carmen.
>
> En 1625, el Colegio de San Ignacio de Loyola y San Francisco Javier de los jesuitas.
>
> En 1632 se fundó el convento de la Virgen del Pueblito.
>
> En 1639, la Congregación de Clérigos Seculares de Santa María de Guadalupe.
>
> En 1670, el Real Colegio de Santa Rosa de Viterbo.
>
> En 1683, el convento de la Santa Cruz fue erigido en Colegio Apostólico de Propaganda Fide, que daría un nuevo impulso a las misiones de la Sierra Gorda.
>
> En 1692, el convento de Santo Domingo y, por último, en 1698, se concluyó el convento grande de San Francisco con su iglesia y capilla, en el mismo lugar que había ocupado el edificio de cal y canto que había levantado Conni.

[11] Diego de Tapia murió en noviembre de 1614. David Wright, *Conquistadores otomíes en la guerra chichimeca*, Querétaro, Gobieno del Estado de Querétaro,1988, p. 62.

[12] *Capitulaciones de Querétaro 1655. Título de la ciudad, atribuciones municipales, escudo y primeras actas de cabildo*, Querétaro, Ayuntamiento de Querétaro, 1994, p. 36.

Cada uno de estos conventos contó, como el de Santa Clara, con donantes cristianos, religiosos y laicos, como muestra de su espiritualidad, la generosidad de la provincia y su riqueza personal. Un caso singular fue el del bachiller Juan Caballero y Ocio, símbolo de la nueva sociedad española queretana, que financió la construcción de la Iglesia de la Congregación de Clérigos Seculares de Nuestra Señora de Guadalupe. Además de apoyar las primeras misiones de los jesuitas en California, colaboró en la fundación del convento dominico de San Pedro y San Pablo y fundó diversas capellanías. Con fondos que dejara exprofeso, se construyó el convento de San José de Gracia "para residencia de las monjas capuchinas, quienes llegaron en 1721".[13]

Los méritos de la ciudad, bien fundados por los caciques otomíes, las necesidades económicas de la Corona y el deseo de autonomía de la población española de Querétaro coincidieron para recibir el título de "muy noble y muy leal ciudad de Santiago de Querétaro". El día 4 de octubre de 1655, día de San Francisco de Asís, se instaló el cabildo: se iniciaba una nueva etapa que ya auguraba el esplendor del siglo XVIII.

Las asociaciones piadosas en el siglo XVIII

La forma utilizada por los católicos del siglo XVIII para significar su importancia social y su piedad religiosa puede seguirse, muy detalladamente, en el grupo de los terratenientes.[14] Ellos tendieron a vincular sus propiedades mediante los legados y capitales piadosos y de sangre que dejaban a favor de las congregaciones religiosas, sacerdotes, sus propios herederos y, también, para obras de beneficiencia social.

La práctica de dejar vinculadas y gravadas las propiedades rurales y urbanas con capellanías y fundaciones para obras de beneficiencia tendió a incrementarse durante el auge económico experimentado por las diversas actividades productivas de Querétaro en el siglo XVIII. Además de un sentido religioso, se puede observar que desde la formación de la hacienda como un sistema económico, político y social, a mediados del siglo XVII, y con mayor intensidad a partir de su expansión en el XVIII, los propietarios de tierra pusieron especial atención en vigilar que los beneficios de las mejoras introducidas para aumentar la producción pudieran ser aprovechados por varias generaciones de su propia familia, incluso si la

[13] Manuel Septién Septién, *Acueducto y fuente de Querétaro*, Querétaro, Gobierno del Estado de Querétaro, 1988, p. 13.

[14] En este trabajo se siguen las prácticas piadosas de la aristocracia terrateniente queretana por lo general asociada a las actividades comerciales y mineras, como ha demostrado David A. Brading. Pero no se debe interpretar que los otros grupos sociales estuvieran al margen de dichas prácticas.

propiedad cambiaba de manos. De ahí que en todos los casos el principal se colocaba en finca segura además de estipularse que la obligación se transfería en caso de venta o fraccionamiento de la labor, o hacienda gravada.

En el empeño de los viejos terratenientes en que se fundía el boato de las ambiciones señoriales con el afán productivo, las fincas más ricas del corregimiento fueron gravadas con capitales. Prácticamente no había hacienda queretana que no contara con fundaciones piadosas. La mayoría de ellas fue realizada durante el siglo XVII y el XVIII, y algunas no se circunscribían al territorio queretano. Son muchos los casos que pueden mencionarse de capellanías, dotes y legados en beneficio de instituciones de fuera del estado. Como ejemplo puede mencionarse el caso de las dos capellanías de sangre fundadas por doña Águeda y don Juan de Nava y Hermosillo en 1780, que estaban fincadas en su hacienda del Fresno, ubicada en Celaya. El capital de ambas era de 7 324 pesos y era disfrutado por la familia Huidobro que radicaba en México.[15]

A la par de las capellanías, a lo largo del siglo XVIII siguió habiendo fundaciones en beneficio de las congregaciones religiosas. Por ejemplo, Luis Sánchez del Villar, quien había comprado la hacienda La Era en 1795, dejó 10 000 pesos al convento de Santa Clara y 2 000 pesos a la hermandad de pobres de Nuestra Señora de Guadalupe, mismos que fueron impuestos sobre la hacienda. Según la certificación dada por la abadesa de Santa Clara, en 1861, dicho capital se había donado "para ayudar a nuestros gastos de vestidos y precisos de alimentación de las religiosas que actualmente existimos en el convento de Capuchinas".[16]

Otra hacienda sobre la que se habían impuesto bienes piadosos era la Montenegro y Buenavista: 5 000 pesos para el Colegio de San Ignacio y Francisco Javier. También está el caso de la condesa de la Selva Nevada, quien se propuso, relata Arnold J. Bauer, "fundar un convento de carmelitas en Querétaro, a fines del siglo XVIII".[17] También hubo hombres, singulares, que siguieron siendo protectores de los conventos a la vez que grandes patronos. Ellos hicieron obras materiales en beneficio de la ciudad al principio del siglo XVIII. Es decir, puede decirse que formaron parte de la cultura y vida propia del siglo XVII.

Entre esos grandes patronos es de mencionar a Juan Antonio Urrutia y Arana, caballero de la orden de Alcántara, marqués de la Villa del Villar del Águila. Él fue gestor y constructor del acueducto de Querétaro para

[15] AGNM, *Bienes Nacionales*, caja 494, exp.1

[16] AGNM, *Bienes Nacionales*, caja 500, exp. 66/44.

[17] Arnold J. Bauer, "Iglesia, economía y Estado en la historia de América Latina", en Ma. del Pilar Martínez López-Cano (coordinadora), *Iglesia, Estado y economía. Siglos XVI al XIX*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Doctor José María Luis Mora, 1995, p. 23.

beneficio del convento de San José de Gracia, de monjas capuchinas, del que era protector y bienhechor. Cuenta Manuel Septién y Septién que

> en el año 1733 llegó por fin el agua a las goteras de la población y, dos años más tarde, a la caja de agua en la plazuela de la Cruz, de donde habría de distribuirse a numerosas fuentes públicas en distintos rumbos de la ciudad [...] su costo total ascendió a cerca de 125 000 pesos de los cuales el Marqués de la Villa del Villar del Águila sufragó de su peculio más de 88 000 pesos [...] [también], careciendo la ciudad de un vado seguro en tiempo de lluvias para atravesar el río y comunicarse con la otra banda, fabricó de su propio peculio un elegante y sólido puente, que hasta la fecha subsiste y que es llamado con el nombre de Puente Grande.[18]

Algunas de las fundaciones piadosas creadas a fines del siglo XVIII y antes de la guerra de independencia, todavía bajo el régimen colonial, llevaban el propósito genuino de beneficiar a los necesitados y proveer el sostenimiento de sacerdotes, frailes y monjas. Sobre todo en aquellos casos en que los donantes no tenían herederos. Puede mencionarse la capellanía fundada por la religiosa María Josefa de Luis Gonzaga, novicia del convento de Nuestra Señora de la Purísima Concepción, originaria de San Juan del Río. Para cumplir con las disposiciones del Concilio de Trento, esta religiosa dictó su testamento —4 de febrero de 1808— antes de emitir sus votos, a fin de hacer "renuncia y desapropio" de todos los bienes y acciones que le pertenecían o que le pudieran pertenecer. Sin embargo, a la usanza de la época, impuso una capellanía sobre el capital que le correspondía de su herencia paterna. En la cláusula cuarta del testamento señalaba: "Quiero que del tercio de mi legítima herencia paterna y materna y en el caso que sobreviva a mis padres se separen 10 000 pesos y se impongan réditos de un 5 % en finca segura los que se me entreguen para subvenir mis necesidades religiosas, y para socorrer a mis parientes si lo hubiera menester, o a otras personas pobres[...]" Este capital se impuso sobre la hacienda de Michintepec (4 000) y el Rancho de Santa Cruz (6 000 pesos).

Con ese sentido, fue espectacular el testamento de doña María Josefa Vergara, dado el 22 de diciembre de 1808, quien dejó por albacea testamentario al ilustre ayuntamiento de la ciudad. El legado de la señora Vergara era considerable, pues cedió para la beneficencia pública una de las haciendas más ricas de Querétaro, la hacienda de Nuestra Señora de la Buena Esperanza. En especial, para que se atendiera y subvencionara el "Hospicio Vergara, en donde se recojan todos los pobres de ambos sexos que se hallen verdaderamente impedidos de buscar y trabajar para su sustento".

[18] Manuel Septién y Septién, *Acueductos...*, *op. cit.*

Especificaba doña Josefa que una vez concluido el hospicio "y surtido de todo lo necesario [...] se hará una Casa de Recogidas". También deseaba que se fundaran "cuatro escuelas de niñas, una en cada uno de los cuatro curatos de esta ciudad". Además, si una vez realizadas todas las disposiciones no hubiera en la ciudad un pósito de semillas, estipulaba que ésa sería la fundación siguiente. También quería que se mantuviera el alumbrado de la ciudad y quince guardias, pagados con los fondos, a fin de impedir desórdenes. Para evitar que se dilapidara el legado y para que sus bienes fueran destinados a las fundaciones por ella ordenadas, la señora Vergara especificó, en la cláusula décima:

> Jamás, ni con prestexto alguno, se venda, ni enajene la hacienda de Esperanza, ni se separe de ella alguna de las labores anexas, sino que permanezca total e indivisa para los fines que expreso en esta memoria [...] [pero] si por algún acontecimiento que ahora no se puede prevenir no alcanzaren las fuerzas de mi albacea a impedir la venta de dichas haciendas o la de cualquiera de sus labores, en tal caso digo y dispongo que el precio de ella, se invierta indispensablemente en cumplir, primeramente todo cuanto tengo ordenado en esta memoria.[19]

Algunas fundaciones se otorgaron durante la primera mitad del siglo XIX: unas antes de la disolución de los mayorazgos en 1823 y otras con anterioridad al primer intento del Gómez Farías de aplicar las leyes de nacionalización en 1833. Aunque menos, también se crearon fundaciones piadosas entre 1840 y 1861. No obstante, estas fundaciones, tardías, consideraban la vía jurídica para defender los capitales en caso de que se dispusiera la nacionalización de los bienes eclesiásticos.

La práctica de establecer capellanías u obras pías, presente aun después de las leyes nacionalizadoras emitadas por Juárez en 1859, respondía a la necesidad espiritual de una generación que había heredado la costumbre de establecer legados como una forma no solamente para contar con prestigio social, sino también como una vía legal de componer su conciencia y reparar los daños ocasionados a terceros. El caso de Manuel Casabal, quien había venido a ser propietario de la hacienda de San Clemente y ranchos anexos (El Ahorcado, Palomas, Santa Cruz y El Muerto) por herencia de sus hijastras, es significativo porque expresa el deseo de restaurar los derechos de terceros.

[19] Vergara Hernández, María Josefa, *Testamento*, Querétaro, Gobierno del Estado de Querétaro, 1987, p. 26. Dicha disposición no fue respetada. Los fondos del legado se utilizaron para financiar la defensa de Querétaro durante la lucha independentista. En 1849, Cayetano Rubio, uno de los hombres más ricos de Querétaro en el siglo XIX, ofreció al presidente Santa Anna comprar Buena Esperanza en 300 000 pesos. *Cfr.* Marta Eugenia García Ugarte, *Hacendados y rancheros queretanos (1780-1920)*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1992.

Al morir, Esteban Díaz González dejó la hacienda San Clemente a su esposa. Como fue usual, la viuda se casó en segundas nupcias con el administrador, Manuel Casabal. Al morir, la viuda de Díaz González heredó los bienes a las hijas que había tenido con Díaz González. Estas, hijastras de Casabal, le heredaron la hacienda. Próximo a morir, Casabal dispuso que la hacienda fuera heredada por Antonio Díaz y Torres, hijo de Estaban Díaz González. También quiso dejar, como los grandes terratenientes, su nombre grabado para la posteridad.

No obstante, cuando redactó su testamento, en 1861, las Leyes de Reforma estaban siendo aplicadas en Querétaro. Pese a ello, dispuso que de su enorme fortuna, valuada conservadoramente en 1868 en 164 227.34 pesos, se destinaran 67 227.34 pesos para obras caritativas y de beneficio social para San Juan del Río. De ellos, 25 000 pesos tendrían que ser repartidos entre pobres. Legó 9 400 pesos al hospital de San Juan de Dios de dicha población. Al ayuntamiento le dio 13 160 pesos y los réditos de diversas capellanías fundadas por Esteban Díaz González y Concepción y Rafael Díaz, para la introducción del agua potable en la localidad.

Otra fundación tardía fue la de la señora Josefa Plaza, propietaria de la hacienda Lo de Casas (después Lodecasas). Ella fundó en 1838 dos capellanías. Una de 6 000 pesos y otra de 4 000 pesos. Es de señalar que, en 1838, el gobernador Lino Ramírez ya había intentado, sin éxito, aplicar la ley de Gómez Farías. Pese a ello, la señora Plaza fundó las dos capellanías, pensando, posiblemente, que el gobierno de Querétaro no cumpliría las disposiciones sobre la materia. No obstante, previendo dificultades, insertó una cláusula en su testamento condicionando la vigencia de la fundación. Las dos capellanías se mantendrían "a condición de que si alguna vez pretende el gobierno acaparar esos capitales se entendieran por no ser dedicados a las capellanías y se entreguen a mis herederos y sobrinos, Manuel Leonardo y Trinidad Zepeda".[20]

Las fundaciones piadosas creadas durante los siglos XVII y XVIII seguían disfrutándose en el siglo XIX. Para el caso, en 1865 Manuel Truchuelo y Ecala era "patrono" y capellán de una capellanía laica, fundada por Francisco Yañez Gómez por cláusula testamentaria dada el 8 de abril de 1693. Capellanía que fue reforzada por Fernando Fentocha, hijo político de Francisco Yáñez, por testamento dado en 1730. Por estas testamentarías se imponía un capital de 2 000 pesos sobre la hacienda del Ciervo. De hecho, la labor de Santa Rosa, llamada hacienda de Juriquilla, la había comprado Francisco Yáñez en 1677 a Martín Lozano. Sin embargo, las

[20] AGNM, *Bienes Nacionales*, caja 497, exp. 66/13. Otros casos se dieron en 1841, como fue el capital de 2 000 pesos a favor de la Congregación de la Santa Veracruz y del Santo Entierro, impuestos sobre la hacienda de Apapataro. Otro caso fue el el Agustín Frías Tovar, quien en 1859 dejó 1 000 pesos para que se dijeran misas por la salvación de su alma.

tierras le fueron disputadas por el marqués de Buenavista. En 1732, el prior del convento del Carmen del Espíritu Santo reclamó el censo impuesto por Francisco Yáñez a favor del convento, que era de 1 000 pesos de oro común. Se alegaba entonces que no se podían pagar los réditos al convento porque las tierras estaban en litigio. En 1793, Pedro Antonio Septién Montero, "más antiguo poseedor de la hacienda Santa Rosa, hijo político y apoderado de Felipa Villanueva, dijo que dicha finca la poseyó como dueño Francisco Yáñez, quien, desde el 31 de octubre de 1689 [...] cargó sobre ella el capital de 1 000 pesos [...]". Ese capital lo dio Bartolomé Álvares Caballero al convento de Carmelitas.

En 1857, la hacienda había pasado a manos de Timoteo Fernández de Jáuregui por los bienes de su esposa, heredera de Antonio Septién Montero. Fernández de Jáuregui tuvo que resolver el pago del capital que se trataba y que en 1865 había pasado a ser propiedad de Truchuelo y Ecala, heredero legítimo y directo de aquellas capellanías fundadas en los siglos XVII y XVIII, por ser hijo del que era su poseedor, José María Truchuelo y Besara, casado con Dolores López de Ecala en 1842.[21] Los capitales que disfrutaba la familia Truchuelo también incluían capellanías fundadas sobre bienes urbanos. Por ejemplo, la casa ubicada en la calle de la Alhóndiga de Querétaro tenía un capital gravado de 3 000 pesos.

Otro individuo que recibía las rentas de algunas capellanías era Carlos Pozo Neyra, quien las había heredado de Sebastián Neyra Otero. Esas fundaciones pesaban sobre las haciendas de Otongo y Amazcala. Félix Osores, cura de Santa Ana de Querétaro, en su calidad de canónigo de la iglesia catedral, juez ordinario, y visitador de capellanías y obras pías del Arzobispado de México, en 1840 reconoció a Pozo Neyra el derecho que tenía a la capellanía de 4 000 pesos fundada por Melchora Ruiz, según escritura dada el 12 de diciembre de 1729. Pozo Neyra también era propietario de capellanía fundada por Francisco Fagoaga con valor de 4 000 pesos gravados sobre la hacienda de La Cañada, Otongo y Palogrande en territorio del pueblo de Tula. Con anterioridad, en 1839, Félix Osores había reconocido el derecho de Pozo Neyra a la dote de 4 000 pesos que había cargado Fruto Sáenz Merino sobre la hacienda de San Nicolás Tepetongo, según escritura del 22 de octubre de 1774.

De hecho, Pozo Neyra disfrutó de los réditos anuales del 5% que rendía el capital de 14 020 pesos, que había heredado de su familiar Sebastián Neyra Otero.

Después de tres siglos de fundaciones, algunos sacerdotes diocesanos, emparentados con las familias más importantes, acumularon bienes cuantiosos ya fuera por herencia directa de sus familiares o por ser beneficiarios

[21] AGNM, *Bienes Nacionales*, caja 495, exp. 4.

de capellanías de sangre o piadosas.[22] Como se ha visto, el caso del bachiller Juan Caballero y Ocio es representativo de esta situación. También fue el caso de las capellanías llamadas de Arce, muy conocidas al principio del siglo XIX por su cuantía. El bachiller José María Arce y Lamas heredó:

> la capellanía colectiva de 2 000 pesos y otra de 3 000 pesos fundadas en 1783 por la señora Francisca de Chávez Lizardo, viuda del capitán Pedro de Estrada Altamirano, que habían sido impuestos sobre la hacienda de Santa Ana del Salitrillo, situada en términos de la ciudad de Querétaro. También disfrutaba de 3 000 pesos fundados por la religiosa de Santa Clara, María Teresa de Jesús. 5 000 pesos de las dos capellanías fundadas por la señora Francisca de Chávez Lizardi. 2 000 pesos fundados por Bernardino Suasnavar. 4 000 pesos impuestos por el capitán Bernardino Suasvanavar. 4 000 pesos impuestos por el capitán Juan Esteban de Arce. 4 000 pesos fundados por la señora Josefa Suasnavar de Sosa. 2 000 pesos de Francisco Aguilar y Francisca Monroy. 4 000 pesos del sargento mayor Bernardo Pereda y Juana Chávez Lizardi. 6 000 pesos de dos capellanías fundadas por doña Baltazar Rodríguez. 3 000 pesos de uno de los capitales fundados por Juan Manuel Rodríguez. 2 000 pesos del doctor José Lizardi del Valle. 2 000 pesos de Francisco González y Elvira Martín. 2 000 pesos de la señora Francisca González. 3 000 pesos de una de las capellanías fundadas por Francisco Garmer Ceballos. 2 000 pesos del presbítero Juan Rodríguez Suasnavar. 6 000 pesos de dos capellanías fundadas por Josefa Rodríguez Suasnavar y 3 000 pesos fundados por Josefa Suasnavar y Sosa y su marido Pedro Arce.[23]

En total, el propietario de estas capellanías disfrutaría del 5 % anual sobre un capital que ascendía a 52 000 pesos.

La supervivencia de las fundaciones creó serias dificultades económicas a los dueños de las haciendas, quienes, por las disposiciones liberales, se veían obligados a pagar los capitales fundados con sus intereses. En muchos casos fue imposible solventar tales gastos porque los capitales gravados sobre las haciendas tendían a ser superiores al valor de la propiedad. En esas condiciones, muchas haciendas fueron fragmentadas, otras fueron adquiridas en subastas al mejor postor y otras pasaron al dominio de aquellos que eran los acreedores más fuertes.

La dispersión de las fundaciones piadosas y de los reconocimientos otorgados a las congregaciones religiosas, clero diocesano, familiares y para

[22] Las capellanías de sangre se heredaban a aquellos sacerdotes o frailes que tuvieran relaciones familiares con el fundador de la capellanía. Las piadosas eran las que se establecían para que se pagara la renta de ciertos capitales impuestos sobre "finca segura" a los sacerdotes que se encargaran de celebrar misas para rogar por la salvación del alma del fundador. También había capitales impuestos que se heredaban al familiar varón en línea directa, miembros de la familia o, en su defecto, para hijos de españoles pobres.

[23] AGNM, *Bienes Nacionales*, caja 505, exp. 133.

beneficio social, en muchas ocasiones propiciaron que las propiedades pasaran a la entidad religiosa que mayores deudas y rentas recibía. Éste fue el caso de las haciendas de Otongo y Amazcala, que, entre débitos y capellanías, tenían gravados 79 230 pesos. En este caso, la hacienda pasó al Seminario de México, al que se reconocían 20 000 pesos.

La gran cantidad de capital gravado sobre las haciendas en favor de la Iglesia, ya fuera por préstamos o por donaciones, no creó problemas o dificultades durante el auge económico del siglo XVIII, época en que los propietarios pagaban puntualmente el monto anual de las rentas que producían los capitales piadosos. Las dificultades se manifestaron por primera vez en 1804, por la promulgación de la Real Cédula de Consolidación. Fue evidente entonces, como lo denunció el obispo Abad y Queipo, que era prácticamente imposible que los propietarios liberaran los capitales piadosos o que, de hacerse, empobrecería a la Nueva España.

Más clara aún fue la Representación contra la Consolidación, enviada en 1805 por el corregidor de Querétaro Miguel Domínguez. En su Representación, Domínguez reconoce "las críticas circunstancias" que llevaron al rey a expedir la Real Cédula del 26 de diciembre de 1804. Pero también señala:

> ... en que se ha servido mandar que esclusivamente se tomen sobre su real erario los fondos todos de las obras pías, vendiéndose las fincas pertenecientes a ellas y recogiéndose los capitales que consistan en dinero, con obligación de pagar los correspondientes réditos a fin de que se inviertan en los respectivos destinos de sus fundaciones.
>
> Cualquier entendimiento, aun el menos perspicaz, conoce desde luego que el fin y espíritu que la piedad del rey se propuso al tomar esta resolución fue el mismo que expresa la real cédula, de beneficiar las obras pías con el corriente y seguro rédito de sus capitales, libertando al resto de sus vasallos de nuevos donativos y contribuciones que siempre se tienen por gravosas.
>
> ... pero si el rey hubiera prevenido que ella, tomada en toda su extensión, es impracticable en la sustancia y en el modo; que va a dar a sus vasallos de este reino un golpe más sensible y doloroso que el de las contribuciones; que en esa providencia está cifrada la ruina de la agricultura, de la minería, del comercio y de la industria, y que aun cuando se lograra ocasionaría funestísimas consecuencias contra el público y contra su Real Hacienda, es imposible que la hubiera expedido y lo es también que teniendo noticia de tan graves inconvenientes no le mande recoger o reformar.

Particularmente notable es el párrafo de esta Representación, que señala:

> Puede asegurarse sin peligro de temeridad, que de las diez partes de todas las fincas, especialmente las rústicas de esta América, las nueve están gravadas con principales por lo general, pertenecientes a obras pías, y los dueños de

ellas no permanecen cargando estos gravámenes por un efecto de la voluntad, sino de la necesidad; esto es, porque no han tenido, ni tienen caudal para redimirlos, pues ninguno que lo tiene consiente en sus posesiones tan peligrosa responsabilidad.[24]

Ciertamente, entonces se afectó la economía de Querétaro, pero no en el extremo de lo causado por las leyes liberales de mediados del XIX, cuando muchas familias perdieron los bienes heredados. No cabe duda que las fundaciones piadosas tuvieron un efecto positivo, como fueron las fundaciones de beneficio social, hospitales, obras de irrigación, conventos, iglesias, escuelas, que todavía pueden observarse hoy día. Pero también tuvieron un impacto negativo, de gran trascendencia, porque limitaron el desarrollo económico del estado, propiciaron la consolidación de una elite terrateniente enseñoreada en sus tendencias señoriales que fue incapaz, ante los cambios introducidos en el siglo XIX y XX, de invertir en actividades productivas de mayor riesgo.

Por otra parte, las fundaciones piadosas y la vinculación de la propiedad, más que la fundación de los mayorazgos, habían concentrado la propiedad en pocas manos, a la vez que propiciaron la formación de un contingente social rentista, numeroso, que disfrutaba el beneficio del trabajo que era realizado por pocos. Este grupo social, acostumbrado a recibir ingresos sin trabajar, desarrolló un sentimiento meritorio, "lo merezco todo", y fue incapaz de trastocar su modo de vida. La sobrevivencia del capital rentista y las inversiones inmobiliarias realizadas por los hacendados fincaron la pobreza que fue característica de Querétaro durante los primeros 50 años del siglo XX.

[24] Miguel Domínguez, "La representación contra la consolidación, 1805", en David Brading, *El ocaso novohispano: testimonios documentales*, INAH, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1996, p. 231-232.

LA CARIDAD Y SUS PERSONAJES: LAS OBRAS PÍAS DE DON DIEGO SÁNCHEZ PELÁEZ Y DOÑA ISABEL DE HERRERA PEREGRINA. PUEBLA, SIGLO XVIII[1]

ROSALVA LORETO LÓPEZ

> Amarás al Señor, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma, con todas tus fuerzas y con todo tu entendimiento; y al prójimo como a ti mismo.[2]

La caridad y la obra pía

La obra pía era básicamente una obra de caridad.[3] Este precepto, contemplado tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento, recomendaba que para ser buen cristiano no bastaba el seguimiento de las virtudes morales y las teologales. Éstas unían al cristiano con Dios de un modo incompleto; sólo la caridad abría la posibilidad de la unión total. Para seguir y amar a Jesús era una condición esencial renunciar a sí mismo y pensar en el prójimo. Los tratados de teología relacionaban el amor desordenado de los bienes de la tierra con la concupiscencia de los sentidos pues la riqueza no era sino un medio otorgado por la Providencia para remediar las necesidades; el verdadero dueño era Dios y los hombres sólo eran los administradores encargados de rendir cuentas. Era pues necesaria la prudencia, según los tratados de teología, para separar una buena parte de lo que sobraba para emplearla en limosnas y buenas obras; así, a la vez de mostrar un acto de hermandad, se realizaba la voluntad del Señor.

Por medio de las obras pías se materializó una práctica interpretativa de la pobreza evangélica. El acto de fundarlas ponía de manifiesto de una manera muy explícita el concepto de caridad común a ciertos grupos sociales. Eran fundaciones reconocidas por la Iglesia como instituciones ecle-

[1] Esta investigación forma parte del proyecto "Puebla y su entorno agrario en la historia" financiado por CONACYT (ref. 4721-H) al cual doy las gracias por su apoyo.

[2] *Deuteronomio* VI, 5-7.

[3] "La esencia de la perfección consiste en la caridad". A. Tanquerey, *Compendio de teología, ascética y mística*, Madrid, Sociedad de S. Juan Evangelista, Desclée & Cia., 1930, p. 791.

siásticas.[4] Se establecían con un bien material, dinero o deudas, de cuyos réditos se beneficiaba a mujeres huérfanas que eran dotadas para tomar estado, casarse o profesar en un convento. También podían destinarse para sostener festividades o algún otro acto de beneficencia. Dada la limitada producción historiográfica al respecto, en esta comunicación abordaré el funcionamiento de dos obras pías fundadas en Puebla a principios del siglo XVIIII, con el objeto de analizar la concepción de caridad que a través de ellas se expresó. La de don Diego Sánchez Peláez muestra la actitud piadosa correspondiente a un canónigo de la catedral angelopolitana, y la de Isabel Herrera Peregrina, la de una viuda acomodada.

La mujer como uno de los sujetos de la caridad

En la regla de San Benito y, posteriormente, en la de San Agustín, se dio acogida al pobre como un beneficiario privilegiado de la caridad. En torno de ellas se delinearon las obras de piedad según un esquema que sería seguido por generaciones posteriores. Desde el siglo XIII se retomó la misericordia hacia los enfermos, los ancianos y los niños, incorporando posteriormente en el esquema a las mujeres como parte de los desprotegidos.

El establecimiento de los mendicantes en el corazón de las ciudades coadyuvó a la toma de conciencia de la relación entre los fieles y los pobres. La palabra "pobre" estuvo usualmente reservada a los verdaderos indigentes, a los incapacitados, los desfavorecidos.[5] Pero también era pobre el que no poseía, el que no estaba avecindado, el que no tenía familia. A este conjunto de hombres, mujeres, niños e indígenas, en el Nuevo Mundo, se asociaron sentimientos de compasión y, en un primer momento, fueron contemplados por los religiosos desde la perspectiva hospitalaria. Ejemplos de ello fueron, en la ciudad de Puebla, los hospitales de San Juan de Letrán,[6] los de las órdenes hospitalarias de Belén y San Juan de Dios, el de los niños expósitos de San Cristóbal[7] y San Pablo de los Naturales, bajo la jurisdic-

[4] El juzgado de capellanías, testamentarías y obras pías era el que atendía sus aspectos jurídico-administrativos.

[5] Michel Mollat, *Pobres, humildes y miserables en la Edad Media*, México, FCE, 1988, p. 126 y 234.

[6] A pocas semanas de la fundación de la ciudad se tiene noticia de la existencia de este hospital de mujeres fundado a iniciativa del obispo Julián Garcés. A su muerte en 1542 quedó legalmente bajo patronato del Ayuntamiento, aunque de hecho parecen haberlo ejercido los obispos. Hugo Leicht, *Las calles de Puebla*, Puebla, Imprenta de Mijares Hermanos, 1934, p. 404.

[7] Fue fundado en 1604 por el cura de Tlacotepec don Cristóbal de Rivera y su hermana, quienes destinaron un fondo considerable para la fundación de una casa de cuna para los niños expósitos, nombrando por patrón al obispo Diego Romano (1578-1606) y a sus sucesores. Dicen que el motivo fue que "yendose a recoger una noche, vio estar unos canes comiéndose a una criatura". Hugo Leicht, *op. cit.*, p. 394.

ción de los dominicos. En ellos se garantizó la distribución de la limosna que, adaptada a una sociedad donde los intercambios ocupaban un lugar creciente, fue a menudo comparada a un peaje que abría la entrada al Paraíso. Dado que la indigencia estaba reconocida bajo el signo veterotestamentario del pecado, se le atribuyó al sufrimiento un valor purificador del cual la pobreza formaba parte.

Bajo la influencia de las órdenes mendicantes se enfocaron los deberes del rico y los derechos del pobre. En esta reflexión un lugar aparte se otorgó a cierta categoría de mujeres desprotegidas, quienes desempeñaron un papel protagónico en la economía natural del mundo y en la economía espiritual de la salvación.

La idea de la caridad guió la mayoría de las actitudes sociales desde mediados del siglo XIV, siendo el criterio de dicho mérito la incapacidad involuntaria de vivir de su trabajo. Los merecedores de ayuda defendían su reputación mediante una prudente diferencia y preservando sus derechos. El trabajo o la función correspondiente al estado social, en este caso de la mujer, fue la referencia que habilitaba para recibir la ayuda del prójimo.[8]

La mujer comenzó a tener un lugar en el ámbito de la sociedad, cuando como monja, recogida o dotada se convertía en sujeto de la caridad. La pobreza, como la enfermedad y la desprotección, podía afectar a cualquier miembro de la colectividad, haciéndole perder su pertenencia natural. Por ello, una preocupación fundamental de algunos peninsulares y criollos fue fundar instituciones que permitieran que los miembros de su grupo no perdieran su identidad étnica o familiar. La mujer fue considerada como sujeto de ayuda siempre y cuando estuviere dispuesta a formar parte de un colectivo monástico o familiar. En los colegios, recogimientos y conventos y obras pías para dotar huérfanas este fenómeno se materializó.

Los conventos y recogimientos fueron espacios destinados a la protección de la mujer. Sin embargo, los monasterios dieron acogida a mujeres pobres en casos limitados. Ellas podían ingresar al convento en calidad de niñas o mujeres acompañantes de las monjas, como monjas capellanas o como dotadas de obras pías, siempre y cuando tuvieran la calidad étnica requerida.

La caridad y sus personajes

Las caridad tuvo sus personajes mismos que decidieron establecer instituciones para ejercerla de acuerdo a sus criterios. Los fundadores de obras

[8] Sobre el papel de la mujer en la sociedad novohispana, véase: Pilar Gonzalbo Aizpuru, *Las mujeres en la Nueva España*, México, El Colegio de México, 1987.

pías fueron tanto eclesiásticos[9] como laicos. El cuadro 1, que contiene las fundaciones cuyo patronato recayó en el cabildo catedralicio, muestra la gran importancia que tuvieron los clérigos seculares en el establecimiento de estas fundaciones.

De acuerdo con esta información, en promedio se dotaría a siete mujeres anualmente para poder conseguir "estado". El capital fue superior a las asignaciones de las dotaciones, ya que formalmente el primero fue mayor al segundo debido al levantamiento de 1834 y al impuesto sobre capitales ("al pago de la pensión del arbitrio extraordinario sobre capitales impuestos").

Cuadro 1

LIQUIDACIÓN DE OBRAS PÍAS EXISTENTES EN CATEDRAL, 1827-1841

Nombre y cargo	*Capital (pesos)*	*Número de dotes*	*Dotación (pesos)*
Pérez Salgo, Juan			
DOCTOR	14 680	10	3 000
Malpartida Centeno, Diego			
DEÁN	1 379	1	300
Mota y Escobar, Alonso			
OBISPO	2 050		
Miranda Palomeque, Manuel			
CAPITÁN	3 481	8	2 400
López, Juan Francisco			
CANÓNIGO	1 823		
De la Hedesa, Pedro			
CANÓNIGO	9 589	18	9 000
León, Hernando de			
PRESBÍTERO	4 345	16	4 800
Herrera Peregrina, Isabel	6 635	22	6 600
De la Paz, Bartolomé			
DOCTOR	4 286	17	5 100
Pérez Andrade, Alonso			
DOCTOR	2 225		
Montiel, Pedro			
PRESBÍTERO	7 078	25	7 500
Gámez, Ignacio			
DOCTOR	4 268	4	1 200
Vera, Antonio			
DOCTOR	4 829		
Sánchez Peláez, Diego			
MAESTRESCUELA			
TOTAL 13	66 668	103	40 200

FUENTE: Liquidación de obras pías de Catedral.

[9] En el ejercicio de la beneficencia, el primer papel lo tomaron las iniciativas dirigidas por el clero. Además de la fundación y administración de los bienes propiamente de la iglesia, frecuentemente los obispos dispusieron de parte de los suyos en fundaciones piadosas.

La mayoría de estas fundaciones piadosas procedía de hombres ligados directamente con la jerarquía eclesiástica, entre los que sobresalen el obispo Alonso de la Mota y Escobar[10] y el maestrescuela Diego Sánchez Peláez,[11] quien fundó una obra pía de dotar mujeres con un capital de 132 174 pesos.

Los laicos también participaron activamente en este tipo de actos de caridad. Esto presupuso la existencia de una conciencia moral del donante sobre la pobreza y su concepción de la benevolencia divina. De particular importancia fue la fundación de don Manuel Miranda Palomeque, cuya obra pía se "erigió [por] la piedad del capitán".[12] Aunque administrativamente dependía de la catedral angelopolitana, el sorteo anual de huérfanas para casar se efectuaba en el Ayuntamiento. La primera referencia de este acto data de 1688. Anualmente se sorteaban dos huérfanas españolas, hijas legítimas, entre 12 y 20 años, que salían en procesión con "manto y velo el día del Arcángel San Miguel, patrono de la ciudad".[13]

Desde los primeros años del siglo XVII, los laicos asumieron un contacto más estrecho con los pobres a través de limosnas, dotaciones y legados piadosos testamentarios, que fueron los recursos más solicitados en las múltiples adaptaciones de la beneficencia individual. Como un ejemplo de ello, trabajaremos el testamento de doña Isabel Herrera Peregrina,[14] el cual fue dictado en 1703 en 112 fojas. La riqueza de este documento radica en mostrar la gama de posibilidades caritativas puestas en funcionamiento por un personaje de notable influencia económica en la ciudad. La fortuna que Isabel Herrera Peregrina dejó para beneficencia fue de 129 321 pesos. De ellos, la mitad se invirtió en la fundación de tres obras pías y el

[10] Alonso de la Mota y Escobar fungió como obispo de la diócesesis angelopolitana entre 1608 y 1625. Pretendió fundar un hospital para indios con un departamanto especial para la curación del mal venéreo, llamado entonces el mal francés; posteriormente trasmutó este proyecto en un colegio dedicado a San Idelfonso, que quedó a cargo de los jesuitas. Hugo Leicht, *op. cit.*, p. 190.

[11] Diego Sanchez Peláez y Pelayo fue medio racionero de la Santa Iglesia Catedral en 1682, racionero en 1685, canónigo en 1693 y murió siendo maestrescuela el 26 de junio de 1714. En el citado año de 1687 se estaban construyendo sus casas principales de altos y bajos frente a la cerca del Colegio del Espíritu Santo: "eran de cal y canto y su fábrica de bóveda". Al parecer por las características de este edificio le vino el nombre a esta cuadra, llamada de las bóvedas. Hugo Leicht, *op. cit.*, p. XIII, 255.

[12] Archivo del Ayuntamiento de Puebla (en adelante, AAP), *Libro de Cabildo*, n. 36, 15 de septiembre de 1709.

[13] AAP, *Libro de Actas de Cabildo*, 18 de septiembre de 1699, f. 442v-443.

[14] Isabel Herrera Peregrina fue hija del alférez Mateo de Herrera Peregrina y María de la Quadra Gallegos. Aunque tuvo dos hermanos, ella fue la heredera principal de la fortuna de su padre. Contrajo matrimonio con el capitán y mercader Diego de Álvarez Montero; ambos aportaron dote y arras respectivamente. También fue declarada heredera universal, pues no procrearon ninguna descendencia. Entre sus pertenencias más importantes se contaba una casa de mesón ubicada en la plazuela de San Francisco, "casa nueva" construida anexando las casas contiguas que compró en remate al juzgado de capellanías. Este mesón era uno de los más importantes de la ciudad, pues su ubicación hacía intersección con el camino que venía de Veracruz. Archivo General de Notarías del Estado de Puebla (en adelante, AGNEP), 30 de abril de 1703, ante Miguel García Fragoso, y 17 enero de 1707, ante Antonio de Alcalá. Además se localizaron referencias de comercialización con esclavos entre Guadalajara y Zacatecas por parte del citado Álvarez Montero.

resto se destinó a otras formas de beneficencia. La gráfica 1 muestra la distribución del número de dotaciones o personas favorecidas estipuladas en el testamento. Herrera Peregrina estableció seis formas de caridad: obra pía, capellanía, sostenimiento de festividades, legados (dinero y bienes repartidos entre parientes y vecinas necesitadas), limosnas (a hospitales) y dotaciones (financiamiento directo y una sola vez, para tomar estado). Como puede verse, el mayor número de beneficiadas fue por concepto de obra pía: 37 mujeres resultaron elegidas por este concepto, lo que significó el 39 % del total de las dotaciones. Se agregaron a este rubro otras tres instituciones, que recibieron algún bien o dinero legado. Las limosnas fueron para hospitales, la conclusión de iglesias y para el culto de cuatro imágenes.

La gráfica 2 muestra la distribución del capital por valores. La mitad del dinero dispuesto para la caridad, 64 200 pesos, fue para fundar obras pías; las capellanías se establecieron con 27 000 pesos y las festividades con 14 150 pesos.

Las limosnas que instituyó doña Isabel de Herrera Peregrina estuvieron destinadas a fomentar el culto de las imágenes de la Virgen del Rosario, de Jesús Nazareno en la parroquia de San José y de Nuestra Señora del Tránsito y de la Consolación en San Agustín, a la conclusión de la fábrica de capillas, ayuda a la cera, aceite y procesiones de las imágenes de cofradías y a los hospitales.

La relación entre la donante y la búsqueda de la vida de perfección cristiana mostraba los intercambios de gracia[15] y perdón mediados por la donación. La búsqueda del perdón a través de la caridad[16] orientó las donaciones de doña Isabel hacia los santos de su predilección, centrándose en las festividades dedicadas a Nuestra Señora del Pópulo en la iglesia de la Compañía de Jesús, fiestas del Santísimo Sacramento y de la Santísima Trinidad, además de los tres aniversarios que dotó dicha señora.[17]

En el rubro de la caridad hospitalaria sobresalió la intención de ayuda a pobres mendicantes, vergonzantes y convalecientes de los hospitales de Belén, San Juan de Dios, San Roque y los niños expósitos de San Cristóbal. Aquí la idea del pobre como enfermo, tomaba forma y actitudes con-

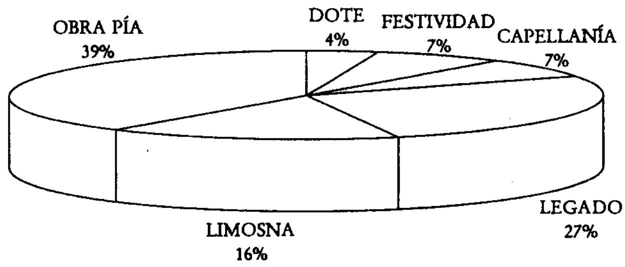
[15] La gracia es una cualidad sobrenatural, inherente a nuestra alma, que nos hace partícipes real, formal, pero accidentalmente, de la naturaleza y de la vida divinas. La gracia nos hace semejantes a Dios y nos une a él estrechísimamente. A. Tanquerey, *op. cit.*, p. 73.

[16] "El concepto cristiano de gracia tiene que ver, sobre todo, con la salvación individual, desde el punto de vista religioso [...] no existe nada parecido a la gracia donde no hay salvación." Julian Pitt-Rivers y John Peristiany, *Honor y gracia*, Madrid, Alianza Universidad, 1993, p. 307.

[17] "Anibersario que se selebra de Requiem (en catedral) el dia 20 de marzo con el principal de 2 000 pesos. Anibersario y procesión que se selebran el último dia de la octaba de el Santisima Sacramento con un principal de 2 000 pesos, y el Anibersario y maitines que se celebra la vispera de el dia de Corpus Christi que dotó la Ilustre Señora Da. Isabel de Herrera Peregrina viuda que fue del capitán Diego Álvarez Montero." Diego Bermúdez de Castro, *Theatro angelopolitano o historia de la ciudad de Puebla*, Puebla, Junta de Mejoramiento Moral Cívico y Material de Puebla, 1985, p. 252 y 253.

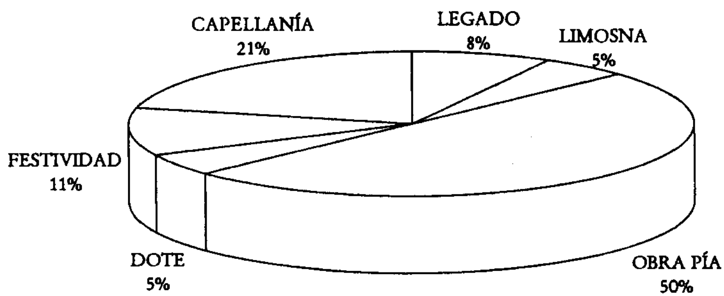
GRÁFICA I

HERRERA PEREGRINA: DOTACIONES



GRÁFICA II

HERRERA PEREGRINA: CAPITALES



cretas: "Ordeno que de mis bienes se den de limosna al convento y hospital del Señor San Roque de la orden de la caridad de San Hipólito de la ciudad sien pesos de oro común en reales [...] para que se gasten en ropa para las camas de los pobres enfermos de dicho hospital."[18]

Los fieles y los santos funcionaban complementariamente vinculando el mundo material con el espiritual, buscando la gracia por medio de la unión de esos dos papeles.[19] En tres conventos de la ciudad, donde fundó festividades, solicitó de manera remunerativa la celebración de 106 misas que garantizaran, por medio de la oración colectiva, la intercesión divina por su salvación y la de su esposo, el capitán don Diego Álvarez Montero, que como patrona le correspondían. Éstas se añadieron a las 4 000 misas solicitadas en la catedral. Por medio de estos actos, los santos y los patrones fundadores se asociaban en la memoria colectiva; su notoriedad sancionaría su entrada en la historia de la ciudad. Esto suponía una relación equitativa; los donantes hacían legados a los santos para conseguir el perdón divino, incrementando, de paso, el honor individual y del linaje.

Entre los beneficiarios de los legados estuvieron tres instituciones: la catedral, el convento de la Santísima Trinidad y el beaterio de Santa Rosa, al cual cedió "Seis mil pesos de oro común en reales que se entreguen a la madre priora para que los gaste y distribuya en la obra de su iglesia o convento o en el sustento de las beatas más beatas de dicho beaterio."[20]

La donación del legado incluía una serie de prácticas y compromisos sociales que abarcaban mucho más que los nexos de proximidad familiar. La pertenencia de doña Isabel a diversas cofradías le permitió vincularse con un mundo de casi 150 personas a las que, de una u otra manera, tuvo en la memoria antes de morir y dictar su testamento.

Formar parte de cofradías y hermandades de socorros mutuos, tanto materiales como espirituales, funcionaba a menudo como un circuito cerrado, donde además de las limosnas y cuotas acostumbradas se reforzaban los lazos de sociabilidad, como en el caso donde la ayuda excedía los

[18] AGNEP, testamento de Isabel Herrera Peregrina, ante Miguel García Fragoso, 24 de diciembre de 1703.

[19] Maria Pia di Bella, "El nombre, la sangre y los milagros: derecho al renombre en la Sicilia tradicional", en Julian Pitt-Rivers y John Peristiany, *Honor...*, *op. cit.*, p. 214.

[20] Además del capital, los bienes legados al beaterio de Santa Rosa consistieron en: "un colateralito dorado que tengo en el oratorio de la casa de mi morada con la imagen de nuestra Señora de la Limpia Concepción con manos y cabeza de marfil y el cuerpo de armazon vestido con su tronco y corona de plata y el adorno de joyas y perlas con que se hallare al tiempo de mi fallecimiento y de todas las joyas y perlas con que se hallare y todas las imágenes que estan en dicho colateralito [...] Un lienzo de pintura de Nuestra Señora del Rosario de a tres baras poco más o menos del dicho con sus dos cortinas y baldoquin y otro lienzo grande de san Cristobal que esta en la escalera de mi casa para que lo coloquen donde les pareciere en su dicho beaterio, asi mismo mando al dicho beaterio un mulatillo mio nombrado Joseph que al presente es de edad de dies u once años para que la madre priora luego que lo reciba lo mande a casa de algún maestro a aprender algun oficio..." AGNEP, testamento de Isabel Herrera Peregrina, ya citado.

nexos oficiales y se desbordaba hacia solidaridades de género en forma de legados dedicados a mujeres. El 93 % de los legados lo destinó a favorecer a mujeres, miembros de su familia, allegadas y vecinas, destinando una parte importante para sus hermanas terciarias, todas doncellas mayores de edad, que pertenecían a alguna de las hermandades y cofradías de las que ella también formaba parte, como se muestra en el cuadro 2.

En promedio cada mujer recibió 50 pesos de oro común; de manera similar legó a ocho vecinas suyas, la mayoría viudas, y a dos monjas parientas.

Siguiendo parámetros aristocráticos, los legados también involucraban, al término de la vida de donante, el doble objetivo de una promoción social y una justificación moral del éxito de sus negocios. Algunas de sus sobrinas casadas figuraron recibiendo dinero para sus alimentos y vestuarios y joyas que de alguna manera mejoraron la posición social de la pareja, a la vez que preveían para el futuro la existencia de una reserva monetaria.

Lo que se manifestó como una constante fue el fraccionamiento extremado de los legados, o bien en razón de la diversidad de las gratitudes que se deseaba manifestar, o por el número de sufragios que se deseaba garantizar, lo que involucraba a un gran número de intercesores. Mediante las fundaciones de capellanías se reforzó la necesidad de la intercesión y la jerarquización de los herederos.

Isabel de Herrera Peregrina asignó el 21 % de su capital (gráfico 2) a la fundación de nueve capellanías; cinco de ellas beneficiaban directamente a sus parientes cercanos: tres primos hermanos, un sobrino y un cuñado, y a cuatro hombres pertenecientes a otras familias. 1 350 pesos se repar-

Cuadro 2

ADSCRIPCIÓN DE DOÑA ISABEL HERRERA PEREGRINA A HERMANDADES Y COFRADÍAS

Nombre de la hermandad	*Iglesia*	*Legado misas y sufragios*
Concordia de San Felipe Neri	Santa Veracruz	Obligatorios
Orden de Predicadores	Santo Domingo	Obligatorios
Orden de San Francisco	San Francisco	Obligatorios
Ermitaños de regular	San Agustín	Tres misas
San Juan de Dios	San Juan de Dios	Obligatorios
Descalza Nazarena	San José	20 pesos y 20 misas
Santa Cruz	Santa Cruz	20 pesos, mortaja y 20 misas
Nuestra Señora del Tránsito	Compañía de Jesús	Obligatorios
Tercera Orden de la Penitencia	San Francisco	Obligatorios
Cofr. Jesús Nazareno	Santa Veracruz	Obligatorios
Cofr. Sra. del Destierro	San Aparicio	Obligatorios
Hna. Clavera	San Agustín	240 pesos
Hna. Clavera	San Felipe Neri	200 pesos

FUENTE: AGNEP, testamento de Isabel Herrera Peregrina, ante Miguel García Fragoso, 4 de diciembre de 1703.

tían por concepto de réditos anuales en el ejercicio de 256 misas en el transcurso del año. A través de los nombramientos de capellanías y obras pías se reestructuraba la relación entre los componentes masculinos y femeninos del grupo familiar. Una de sus funciones más importantes fue la de relacionar el pasado del donante con las futuras generaciones del linaje. La integridad de la sangre y el nombre eran esenciales para la supervivencia del grupo, pero esta integridad estaba garantizada a través de un conocimiento pormenorizado y calculado del control de sus miembros.

La inversión más importante de doña Isabel fue la fundación de obras pías, que absorbió el 39 % de las dotaciones y el 50 % de su capital.[21] ¿Por qué fue tan importante esta distribución del patrimonio familiar? ¿Qué se buscaba además de la salvación individual? Sin duda eran varios los objetivos que se pretendían; uno de ellos era obtener, a través de los beneficiarios, la salvaguarda del honor familiar.

Las estrategias de la caridad

De acuerdo con el dictado testamentario que estamos analizando se pueden distinguir varios tipos de obras pías (cuadro 3).

Las trescientas bulas de difuntos fueron para las "ánimas que más inmediatas estubieren a salir de las penas del Purgatorio".[22] Tenían la intención de aportar indulgencias por los sufrientes de un Purgatorio al que de alguna manera se temía ir también. Dedicó, además, los réditos de 500 pesos a la publicación de cincuenta bulas de la Santa Cruzada[23] "de limosna": "[...] de a pesso cada una para que se repartan entre los pobres vergonsantes hombres y mujeres que constare serlo, en que se prefiera a los que fueren congregantes asistentes de la dicha congregación de nuestra Señora del Populo cita en la iglesia de la Compañía de Jesus via de limosna que se les ha de dar el dia de la Purísima Concepción".[24]

La idea de la obra pía como una forma de caridad cristiana hacia el vergonzante y el mendicante retomaba una antigua práctica heredada de la tradición medieval que, en combinación con la ayuda mutua de los congregantes, transformaba la limosna individual en colectiva a la vez que

[21] Cabe señalar que consideramos en las obras pías a todas las donaciones que la misma Isabel Herrera Peregrina consideraba como tales y que incluía, como se verá más adelante, a la bulas papales.

[22] AGNEP, testamento de Isabel Herrera Peregrina (ya citado), p. 72v.

[23] Documento pontificio que contiene varios favores espirituales a beneficio de quienes se comprometían a participar de alguna manera en la lucha contra los musulmanes. Terminada la reconquista, los reyes de España recurrieron de nuevo a la Bula de la Cruzada, que en el siglo XVI llegó a ser una de las rentas más elevadas y seguras del erario español. Damián Iguacen Borau, *Diccionario del patrimonio cultural de la Iglesia*, Madrid, Ediciones Encuentro, 1991, p. 232.

[24] AGNEP, testamento de Isabel Herrera Peregrina, ya citado.

Cuadro 3

FUNDACIONES DE OBRAS PÍAS DE DOÑA ISABEL DE HERRERA PEREGRINA

Tipo de obras pías	*Institución*	*Objetivo*	*Capital*	*Rédito*
Bulas de difuntos	Catedral	Almas del Purgatorio	2 200	100
Bulas de la Santa Cruzada	Congregación Pópulo Pobres	Vergonzantes	500	25
Bulas de la Santa Cruzada	Congregación Pópulo	Pobres mendicantes	300	15
Comida anual	Congregación Pópulo	Pobres congregantes	400	20
Obra pías de huérfanas	Convento de la Santísima	Para profesar	20 000	1 000
Obra pía de huérfanas	Compañía de Jesús	Para casa	18 000	900
Obra pía de huérfanas	Cadredral	Para casar	18 000	900
TOTAL			59 400	2 970

FUENTE: AGNEP, testamento ya citado de Isabel Herrera Peregrina, ante Miguel García Fragoso, 4 de diciembre de 1703.

identificaba un tipo específico de pobreza. Estas dotaciones se complementaban con la comida ofrecida el día de la festividad de la santa patrona, Nuestra Señora del Pópulo, a los pobres de la cárcel pública.[25]

Con las fundaciones de obras pías de huérfanas se buscaba, además de la salvación eterna, sustentar el honor del grupo social al que pertenecía la familia. La Iglesia relacionaba los sentimiento del honor con una conciencia libre de culpa; el verdadero honor sólo se daba a los ojos de Dios. Si bien se trataba de una cuestión de conciencia moral y un sentimiento, por otro lado era un hecho que la posibilidad de fundar una obra pía tenía que ver con la reputación y precedencia alcanzados en virtud del nacimiento, el poder, la riqueza, en la búsqueda de la santidad o el prestigio.[26]

Una de las funciones del acto de institución piadosa era evitar permanentemente la transgresión y la ruptura del grupo al que se pertenecía. Era una práctica de significación social que tendía a mantener las diferencias y a remarcar la función de cada miembro en el conjunto social.

La obra pía y su funcionamiento

Las estrategias familiares entre las familias acomodadas siempre tendieron a realizar alianzas decorosas, determinadas por el valor del patrimonio material y simbólico que podía ser involucrado en la transacción a través del matrimonio.[27] El otorgamiento de la dote para casadas garantizó de

[25] *Ibidem.*

[26] Julian Pitt-Rivers y John Peristiany, *Honor*..., *op. cit.*, p. 21.

[27] Pierre Bourdieu, "Marriage Strategies as Strategies of Social Reproduction", en *Annales, E.S.C.*, July-October, 1972, p. 122.

manera inequívoca la reproducción del linaje. En una sociedad donde la circulación monetaria era limitada, la dote articulaba intercambios matrimoniales entre familias de un mismo rango económico, como en el caso mismo de doña Isabel y de su hermana Juana de Herrera Peregrina, quienes se casaron con los hermanos Álvarez Montero.

Uno de los objetivos de las dotes para casadas se centró en evitar alianzas demasiado desiguales entre familias. Textualmente, la donante nombró en principio a un grupo de 37 mujeres que saldrían beneficiadas durante los primeros cinco años posteriores a la aprobación de las fundaciones piadosas. Posteriormente, las dotadas se elegirían anualmente por él o los patronos de la congregación que reconocía la obra pía, en este caso, por el padre rector del Colegio del Espíritu Santo y el prefecto secular de la Congregación de Nuestra Señora del Populo. Este grupo de mujeres sorteadas cada año recibiría cada una 300 pesos, producto del rédito que generaba el capital de 18 000 pesos. Las características de la asignación eran específicas:

> [...] el redito que son nuebe sientos pesso en cada un año se conviertan en dotar tres doncellas españolas pobres naturales y originarias de esta ciudad huerfanas de padre y madre y aunque no lo sean y tengan padres bibos como sean conosidamente pobres y aunque sean hijas de padres no conosidos expuestas en qualesquier cassas como sean cariblancas honestas y recogidas...[28]

Había restricciones que tomar en consideración con el fin de garantizar la distribución equitativa: debían escogerse, en primer lugar, las doncellas pobres "congregantes y asistentes" de Nuestra Señora del Pópulo; ninguna dotada podía gozar de más de una asignación y, una vez electa, no podía en otro año volver a participar.

La que conseguía estado de matrimonio estaba condicionada a entregar recibo y carta de dote, firmada por su marido, con la salvedad de que, si fallecía sin sucesión legítima, el cónyuge estaba obligado a devolverla a la dicha obra pía con el fin de dotar a otra huérfana.[29] Así, los matrimonios beneficiados por la obra pía de alguna manera participaban de un equilibrio social garantizado por un lado por la probidad del cónyuge que podía restituir la dote en un momento determinado[30] y por las estrategias de fecundidad potencialmente expresadas a través de la dotación.

[28] AGNEP, testamento ya citado de Isabel Herrera Peregrina.

[29] En caso de fallecer sin haber conseguido "estado sean dotes y suertes supernumerarias". *Idem*, f. 107v.

[30] Fenómeno semejante en el otorgamiento de dotes provenientes de patrimonios familiares donde, aunque el esposo la administraba, no podía disponer libremente de ella. Para la problemática de la dote como condición de matrimonio, véase: Asunción Lavrin y Edith Couturier, "Dowries and Wills: A View of Women's Socioeconomic Role in Colonial Guadalajara and Puebla, 1640-1790", en

Las beneficiarias para recibir una dote llevarían cierto capital en efectivo al momento de contraer matrimonio. El primer grupo de las elegidas por doña Isabel fue nombrado entre algunas de sus sobrinas, sobrinas nietas y bisnietas, aun cuando éstas no habían nacido, como la posible hija que la hija de Clara Peregrina e Ignacio Benítez de Tena llegasen a tener.[31] Sobre este asunto doña Isabel especificó que: "si en tiempo y lugar en que ban nombradas [...] y que ay desde este otorgamiento hasta que sean cumplidos los sinco años primeros de esta obra pía fallecieren o se ubieren casado o no hubieren nacido de las que aquí llebo nombradas en su lugar entren siempre de las nombradas..."[32]

Las mujeres de nueve distintos grupos familiares salieron beneficiadas por las obras pías, según el dictado de la donante. Por otra parte, en la distribución de las dotes de casadas, que se otorgaron una sola vez, sólo participaron cinco sobrinas nietas provenientes de las ramas Pavón de Neira-Herrera Peregrina y Benítez de Tena-Herrera Peregrina.

Se asignaron 1 200 pesos para dotar a cuatro sobrinas políticas, por parte de la obra pía, descendientes de su esposo, de las cuales no mencionó parentesco alguno o dijo "desconocer su nombre". Al parecer, este tipo de dotaciones fue asignado a grupos considerados de segunda importancia genealógica, hecho atribuible a desigualdades económicas que tendía a la desaparición de la memoria colectiva de antepasados que no legaban gloria y honor.

El 75 % de las dotes para casar huérfanas fue otorgado a mujeres que no participaban directamente del parentesco de la otorgante pero que gozaban de su particular consideración, como las tres hijas del pintor Joseph Carnero: María, Bárbara y Gertrudis.

El monto de la dote de 300 para casadas, aunque era relativamente corto,[33] era compensado gracias al prestigio familiar que se adquiría por este concepto; además, permitía proteger la integridad del patrimonio familiar en caso de existir.

El hecho de otorgar la dote en dinero permitía una mayor libertad en su empleo, ya fuera en la compra de medios de producción o como medio

Hispanic American Historical Review, 59 (2), 1979, p. 283 y 284, y Josefina Muriel, *Los recogimientos de mujeres. Respuesta a una problemática novohispana*, México, UNAM, 1974.

[31] AGNEP, testamento ya citado de Isabel Herrera Peregrina, f. 108v. Resulta relevante esta cláusula que, al menos teóricamente, contravenía las normas legales sobre disposiciones testamentarias que contemplaban únicamente a los herederos ya nacidos.

[32] *Idem*, f. 109.

[33] El costo de un esclavo, que puede ser considerado como medio de producción y que era incluido como componente frecuente de las dotes en el siglo XVIII, era de 350 pesos. AGNEP, venta por poder de esclavo negro nombrado Diego de Berichaga, de edad de 41 años, viudo, cargador de recua. Vende Isabel de Herrera Peregrina en nombre de Juan García, al capitán Joseph Hidalgo, 1 de septiembre de 1700, ante Manuel de Uriarte, f. 15.

de pagar los gastos iniciales del matrimonio.[34] La dote contribuía a la conformación de modelos de relaciones de poder doméstico, pues la distribución de la autoridad en el seno familiar dependía tanto del capital material como simbólico que aportaba cada miembro del matrimonio.

Por medio de los nombramientos de huérfanas de obras pías se reproducía un conjunto de atribuciones sociales que enaltecían el honor asociado a la pureza femenina. Este hecho necesitó de un rito que notificaba a la dotada su identidad y la expresaba públicamente ante todos.

En el caso de las dotes para monjas, después de ser sorteado el nombre de la muchacha por la abadesa del convento de La Santísima Trinidad, se comprometía a participar en una procesión que partía del monasterio o del colegio que detentaba el patronato hacia la catedral. Este acto se complementaba con la celebración de la festividad anual:

> Ese dia salga una huerfana española donsella con manto y velo en la forma acostumbrada que asista con vela ensendida a la misa maior, sermón y más celebraciones de la festividad a la Santísima Trinidad titular de su convento [...] con asistencia de su capellán que sea la que entrase una española donsella de solemnidad huérfana de padre o madre y aunque no lo sean como sean sumammente pobres [...] como sea española o según su color lo paresca.[35]

Uno de los objetivos de este acto público era remarcar la asignación de la función femenina previamente establecida y aceptada; el estado de perfección o el matrimonio como los únicos ideales legítimos para las mujeres del grupo social en cuestión.[36]

La procesión consagraba esta función sancionando y santificando el orden establecido. A manera de investidura, la mujer dotada aparecía públicamente como una persona consagrada, en el caso de la monja, transformando su imagen ante los ojos del público asistente y acompañando esta investidura de un conjunto de gestos y comportamientos.

El honor pertenecía *in solidum* a la familia o al linaje propiamente dichos y era transmitido de una generación a otra como un legado colectivo que debía ser aumentado individualmente, asumiendo el papel que a cada uno corresponde dentro del esquema familiar.

La exhibición pública de la dotada le permitía entrar en el mercado matrimonial de manera directa, otorgándosele una categoría simbólica

[34] Para el análisis de la composición de las dotes puede verse, para el caso brasileño a: Muriel Nazzari, "Composición y transformación de las dotes en Sao Paulo, Brasil (1600-1870)", en Pilar Gonzalbo y Cecilia Rabell (comp.), *La familia en el mundo iberoamericano*, México, IIS-UNAM, 1994, p. 401-413; y para el caso poblano: Asunción Lavrin y Edith Couturier, "Dowries and Wills...", *op. cit.*, p. 280-304.

[35] AGNEP, testamento ya citado de Isabel de Herrera Pergrina.

[36] El rito consagra la diferencia, la instituye. Al respecto, véase: Pierre Bourdieu, "Marriage...", *op. cit.*, p.114.

hasta conseguir estado. Una vez casada, el esposo de la joven podía reclamar, previo recibo, la asignación económica de su mujer. Hubo casos en los que la mujer no consiguió marido ni profesó y logró que se le asignara el dinero estipulado bajo el rubro de "célibes".[37]

Un aspecto notable es el contenido reiterativo del discurso donde la pobreza es calificada radicalmente: "sumamente pobre [...] española o según su color lo parezca". Como haciendo alusión a la defensa de su propia procedencia étnica: hija de un alférez[38] y madre vecina de la ciudad.

Las obras pías dedicadas a dotar monjas expresaban el valor simbólico del honor y la gracia conferidos a la familia que contaba con alguna monja entre sus mujeres. El honor familiar condicionaba la carga simbólica que correspondía a cada sexo; por lo regular, a las mujeres se les asignó la pureza de sangre que aseguraba la continuidad del grupo reproduciéndolo y protegiendo su pureza genealógica inmaculada por medio de la propia castidad. La profesión de monjas provenientes de un mismo linaje gracias a las dotaciones piadosas representó un incremento del capital simbólico[39] del linaje.

En el caso de la obra pía de Herrera Peregrina para dotar monjas se les asignaron 1 000 pesos anuales, que eran el rédito de 20 000 pesos. La elegida participaba durante tres años seguidos en la procesión de la festividad de la Santísima Trinidad, al cabo de los cuales recibiría el total de los 3 000 pesos requeridos para profesar en cualquier convento de la ciudad.

Aunque se estipularon restricciones raciales para la asignación de la obra pía, ésta contemplaba varias posibilidades por medio de las cuales las elegidas eran directamente beneficiarias: "Si cualquiera de las huérfanas sorteadas acaeciere el que habiendo salido uno, dos o todos los dichos tres años, después contraeré matrimonio en tal caso no ha de percibir los tres mil pesos o dos mil por sus asistencias sino un mil pesos para su dote de casada y deje lo demás para que lo perciba la que le siguiere..."[40]

Esta prerrogativa de poder percibir 1 000 pesos y no 300 pesos como dote de casada fue terminantemente limitada a cinco mujeres ligadas en primer término por los lazos afectivos con la testadora: Francisca Gertrudis

[37] Como en el caso de Nicolasa Ramos Peláez que recibió 150 pesos en 1747 por ese concepto y en 1757 se le ajustaron 1 261 pesos más. Recibo de pago de dote perteneciente a la obra pía de don Diego Sánchez Peláez de Pelayo.

[38] El alférez Matheo de Herrera Peregrina era hijo de Phelipe de Herrera e Isabel Peregrina, quienes aparecieron comprando una casa en la calle de Herreros con valor de 4 400 pesos de oro común impuestos a censo. AGNEP, 4 de febrero de 1623, ante Alonso Corona, f. 6. La cancelación data del 23 de febrero de 1695.

[39] Que se mide de acuerdo al valor del conjunto de parientes involucrados a lo largo de varias generaciones, por su estilo de vida, que debe manifestar su respeto a los valores de honor y por la consideración social que recibe. Pierre Bourdieu, "Marriage...", *op. cit.*, p. 123.

[40] AGNEP, testamento ya citado de Isabel Herrera Peregrina.

Álvarez era una niña que "e criado en mi casa y compañía que al presente sera de hedad de mas de nuebe años".[41] En situación semejante estaba María Inés de los Dolores.

Los lazos de parentesco aparecieron de manera contundente en la tercera generación de donadas: "todas las hijas legítimas de don Thomas Pavón de Neira y de doña Antonia Peregrina mi sobrina [...] prefiriendo la que de ellas se inclinase al estado de religiosa aunque sea menor que las otras sus hermanas, inclinándose todas se prefiera siempre a la mayor".[42]

Por medio de las prácticas piadosas, los grupos familiares adquirieron un prestigio que se transmitía generacionalmente de manera tal que el fundador aparecía ejerciendo control de la historia del linaje. Las tres hijas del matrimonio Pavón Peregrina profesaron entre 1711 y 1729;[43] Tomás y Francisco fueron frailes de la orden carmelita. Joaquín, Antonio y Felipe fueron presbíteros y solamente Eugenio, posiblemente el primogénito, contrajo nupcias al igual que Teresa,[44] a la que se le dotó con 3 000 pesos. El recurso de beneficiar simbólica y económicamente a esta familia no fue gratuito; potencialmente había que garantizar la estabilidad de un patrimonio que culminaría con el nombramiento de Tomas Pavón de Neira como alcalde ordinario de la ciudad en 1712.[45]

Después de los nombramientos hechos directamente, la donante estipuló que se les asignase dicha obra pía a todas sus parientas doncellas, sin necesidad de ser sorteadas, sino que constare por información ser las más cercanas en parentesco y "extinguida esta lignea sean huerfanas de dicha obra pía las que fueren nombrando las patronas".[46]

La obra pía de Isabel Herrera Peregrina benefició a nueve grupos familiares diferentes, cuyos miembros, de dos a siete por cada núcleo, obtuvieron los recursos para casarse o profesar. La mayoría de las mujeres elegidas no estuvieron emparentados con la fundadora.

La obra pía de don Diego Sánchez Peláez muestra otra dinámica referente a las familias. Esta obra pía benefició —entre 1740 y 1825— a 29 grupos familiares, la mayoría perteneciente al linaje del fundador. El nú-

[41] En este caso, si la joven eligiere el matrimonio, se le asignarían únicamente 2 000 a manera de legado, dejando íntegros los 3 000 pesos para la siguiente nombrada. *Idem.*

[42] *Idem.*

[43] Se trataba de las R. M. Josepha María Ana de San Matheo, que profesó en la Santísima Trinidad, María Cipriana de Jesús, religiosa en el convento de la Concepción, y Michaela de San Elías, también en La Santísima Trinidad. AGNEP, 16 de marzo de 1743, f. 12 y 13, notaría dos.

[44] La distribución del rubro dotes en el gráfico número 1 presenta una tendencia semejante a las dotaciones para monjas. En primer término aparecieron las niñas criadas en la casa de la testadora junto con Teresa Herrera y Parra, su sobrina, que absorbieron casi el 90 % del capital invertido en ese apartado que equivalía a 6 000 pesos.

[45] Pedro López de Villaseñor, *Cartilla vieja de la nobilísima ciudad de Puebla*, México, Imprenta Universitaria, 1961, p. 413.

[46] AGNEP, testamento ya citado de Isabel Herrera Peregrina.

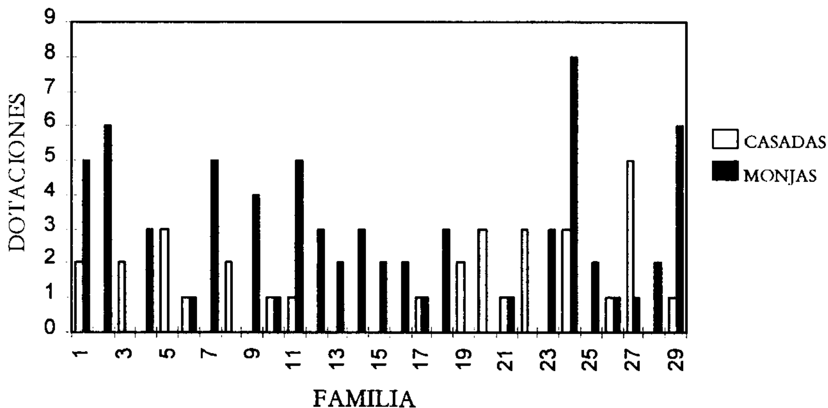
mero de dotadas de cada familia fluctuó entre dos y once. La gráfica 3 muestra la distribución del número de sorteadas entre casadas y monjas.

Como se desprende de la gráfica, el mayor número de dotes fue para monjas. Por ejemplo, la familia Alonso y Nava de la Mota, representada en la gráfica por el grupo familiar 2; sus seis miembros optaron por el estado religioso. En contraste estuvo el caso de la familia De la Rosa (grupo 7 en la gráfica), donde todas fueron casadas. La familia con mayor número de beneficiadas, la 24, fue la Sánchez Peláez con ocho monjas y tres casadas. Es factible pensar que las familias cuyo nombre era más pobre en prestigio emplearon la castidad de sus mujeres como sustento del honor familiar.

La obra pía de Diego Sánchez Peláez destinó alrededor de 3 000 pesos para cada una de las mujeres que elegían el camino de la perfección y los consabidos trescientos pesos a las que se sorteaban como huérfanas dotadas para contraer matrimonio.[47] Si analizamos la distribución entre monjas y casadas en el periodo 1740 y 1825 encontramos que entre 1740 y 1765 todas las dotaciones fueron para monjas. En 1766-1784, probablemente como resultado de los acontecimientos derivados de la reforma de los conventos, casi ninguna de las sorteadas optó por el estado eclesiástico,

GRÁFICA III

SÁNCHEZ PELÁEZ: DOTACIONES



[47] A pesar de que el dinero para las dotaciones era de acuerdo a la toma del estado —matrimonial o eclesiástico—, podía resultar que alguien lograra obtener los beneficios de diez fundaciones destinadas para casadas y entonces optar por el estado eclesiástico.

distribuyéndose las dotes entre las casadas. Por último, de 1786 a 1825 vuelven a aparecer las monjas dotadas, pero casi siempre en menor número que las casadas.

A manera de conclusión podemos suponer que a largo plazo la dote proveniente de las obras pías contribuyó a conformar un modelo de matrimonio característico de la familia nuclear. Este modelo sobrevivió en combinación con otras posibles prácticas de reproducción familiar. Su importancia radicó en ser una alternativa de reproducción social y simbólica de grupos de mediana riqueza o empobrecidos. Las dotaciones piadosas para religiosas fueron, hacia la segunda mitad del siglo XVIII, una alternativa de ingreso a los conventos cuando, en el marco de una significativa tendencia de decrecimiento conventual, se facilitó el ingreso a ciertas mujeres imposibilitadas de pagar el monto total de la dote, coadyuvando así, al menos por cierto tiempo, a la búsqueda de la vida de perfección.

Cofradías, capellanías y obras pías en la América colonial

editado por el Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM,
se terminó de imprimir en Hemes Impresores
el 13 de marzo de 1998. Su composición se hizo en tipo
Garamond de 10.5:12, 10:11 y 8:9 puntos en Sigma Servicios Editoriales.
La edición, en papel Cultural de 90 gramos,
consta de 1 000 ejemplares y estuvo al cuidado de Javier Manríquez,
con la colaboración de Ricardo Sánchez.
Tipografía: Ramón Luna Soto

Durante el Antiguo Régimen existieron en la América española instituciones y fundaciones promovidas con fines religiosos y sostenidas por la sociedad civil, que desempeñaron una importante función económica y social. Estas asociaciones comprendieron a las cofradías, las capellanías y las obras pías, que habían surgido en la Europa medieval y se habían fortalecido durante la edad moderna, periodo durante el que se popularizó la idea del Purgatorio. En consecuencia, se dio impulso a distintas vías para encaminar el alma hacia su salvación eterna. La pertenencia a una cofradía, la fundación de capellanías y el ejercicio de obras de caridad se convirtieron en parte importante del estilo de vida de los americanos.

Este libro ofrece varios estudios acerca de dichas corporaciones en el ámbito novohispano, que permiten comparar su desarrollo en España y en diferentes reinos americanos. Se abordan en la misma publicación porque obedecían a motivaciones religiosas similares. Sólo desde esta óptica se puede entender la complejidad de las manifestaciones piadosas, así como su impacto en la cultura americana y en la estructura económica y social.

ISBN 968-36-6537-3



Ilustración: *Ánimas del Purgatorio*,
Alonso Cano (*ca.* 1636)
Portada: Fabiola Corona